الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة محمد الصديق بن يحي

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

مذكرة بعنوان:

المصطلح الصوفي
عند أبي الحسن الششتري

مذكرة مكملة لمتطلبات نيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

تخصص:مصطلحية

إعداد الطالبتين:

- مجمم ساجية
- بوعطية مسعودة

إشراف الأستاذ:

- أعبيد بشير

أعضاء لجنة المناقشة

1 – الأستاذة:	عبد المالك بن شافعة	رئيسا
2– الأستاذة :	بشير اعبيد	مشرفا و مقررا
3– الأستاذة:	رابح محاوي	عضوا مناقشا

السنة الجامعية:

2015/2014م- 1436-1435هـ

كلمة شكر

كلمة شكر

"رب أوزعني أن اشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن اعمل صالحا ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين"

النمل-19-

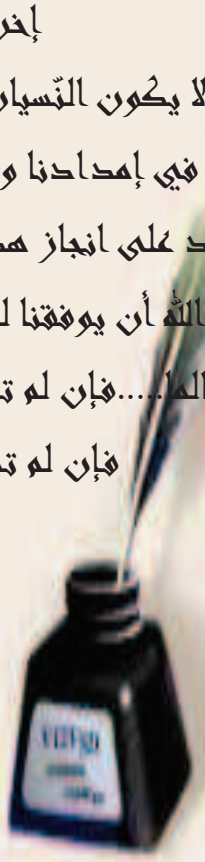
نحمد الله ونشكره جزيل الشكر على نعمةالعلم وعلى توفيقه لنا في أداء هذا العمل المتواضع ونصلي ونسلم على سيدنا محمد وعلى آله الكرام نتقدم بصدق الوفاء وجزيل الشكر إلى أستاذنا المشرف " اعبيد بشير" على نصائحه المنيرة والتي مكنتنا من إخراج هذا العمل، فله من فائق التّقدير والإحترام.

وحتى لا يكون النّسيان حجة علينا، فإنّنا نتقدّم بخالص الشكر والعرفان إلى كل من له الفضل في إمدادنا ولو بالكلمة الطيّبة والإبتسامة العطرة، وكل من ساعدنا من قريب أو بعيد على انجاز هذا البحث.

ونسأل الله أن يوفقنا لما فيه خير لنا ولأمتنا.

كن عالما.....فإن لم تستطع فكن متعلما.... فأن لم تستطع فأحب العلماء.....

فإن لم تستطع فلا تبغضهم.



المقدمة

مقدمة:

بلغ الشّعر الصّوفي في العصر الأندلسي مرتبة عُليا من الرقي والازدهار، إذ عرف ذلك العصر حركة فكريّة نشطة، أخرجت من صلبها نخبة من الشعراء الصوفيين، الذين أصبحوا لمن خلفهم مشكاة يقتبس من نورها، ولقد كان التّصوف مرآة تعكس الحياة الرّوحيّة الإسلامية آنذاك، لأنه يستقرئ مبادئه الأولى من المصادر الإسلاميّة، وفي مقدّمتها: كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، ولكن بمرور الزّمن طغت على التّصوف بعض الأفكار الفلسفية، والتي أثرت فيه بشكل كبير وغيّرت بعض مبادئه، كتلك التي نجدها عند ابن عربي في وحدته وعند ابن الفارض في حبه الإلهي ووحدته الشهودية وعند ابن سبعين وتلميذه الششتري في الوحدة المطلقة.

والمطلع على شعر التصوف في الأندلس يلاحظ أنّه –ربما– كان ولا يزال مغيّبا، ولم يحظ بالدّراسة اللاّزمة ولم يعطوه حقه من التّحليل والشّرح، وهذا ما أثرّ بالفعل على شعراء تلك الفترة، فقدهُمّشوا ولم يُذع صيتهم، وأدرجوا ضمن قائمة الشّعراء المجهولين.

وهذا التّهميش والتّغييب، لا ينقص من مكانتهم ولا من مؤلفاتهم شيئا، فقد كانت هناك بعض المحاولات لتغطية ذاك النقص الملفت، وحاولوا إخراج جهود أولئك الشّعراء إلى النّور، والتّعريف بهم وبآرائهم ونظرياتهم الصوفية.

ومن بين أولئك الشّعراء، أبو الحسن الششتري، الذي يعدّ شخصية صوفية فذّة، ونجما مضيئا في سماء التّصوف، عبّر بإتقان عن أفكاره الفلسفية العميقة، مبدعا ومجدّدا، وهذا ما حفّزنا لاكتشاف هذه الشخصية الأندلسية المتميزة، وتجربته الصوفية، والتعرف على مصطلحات معجمه الصوفي، من خلال الديوان الذي تركه ؛ إذ يتفق مترجموه على شاعريته وبروز قيمته الجمالية وقوته التأثيرية، وقد تضمن هذا الدّيوان معجما شعريا، وألفاظا في حقيقتها مصطلحات صوفية، استمدّها من واقعه الصوفي، وهي كثيرة مثل: الفناء والبقاء، الحق والخلق...الخ.

وقد اخترنا بعض المصطلحات، والتي كانت عاملا مشتركا بين جلّ المتصوفة، لتكون موضوعا لدراستنا هذه الموسومة ب:" المصطلح الصوفي عند أبي الحسن الششتري".

والإشكاليّة التي تطرح نفسها:

ما هو التصوف؟وما المقصود بالمصطلح الصوفي؟

ما مدى أصالة التجربة الشعرية لدى الششتري؟

وما هي الدوافع التي أدّت به إلى إنتاج ذلك الدّيوان الحافل بالمصطلحات الصوفية؟

وما هي دلالات المصطلحات الصوفية عند أبي الحسن الششتري؟

وقد قسمنا البحث إلى: فصل تمهيدي، ثم فصلين، وذيّلناهم بخاتمة سنذكر فيها أهم ما توصلنا إليه في بحثنا المتواضع هذا.

فأما الفصل التمهيدي فقد أضأنا فيه– ولو قليلا– تعريف المصطلح، ومفهوم التّصوّف، والتّعريف بالشّاعر وبمدونته.

أما الفصل الأول؛ والذي حمل عنوان: " أنواع المصطلحات الصّوفية ودلالتها"فقد أحصينا فيه مجموعة من المصطلحات الصوفيّة وصنفناها بحسب نوعها وتمثلت في ثلاثة أنواع هي: المصطلح البسيط، المصطلح المتقابل، والمصطلح العرفاني الخاص.

لننتقل بعدها إلى الفصل الثاني المعنون ب" المصطلحات الصوفية وتأصيلها في شعر الششتري"، وقد أحصينا خمس مصطلحات هي: مصطلح السّكر، الشرب، الفناء، الكأس والوجود، وقمنا بتحليل هذه المصطلحات انطلاقا من ديوان الشعري للششتري،معتمدين في ذلك قائمة من المصادر والمراجع، نذكر منها:ديوان الششتري، والذي حققه لدكتور محمد العدلوني الادريسي وسعيد أبو الفيوض، ديوان ابن عربي، ديوان ابن الفارض،الرسالة القشيرية، بالنسبة للمصادر، إضافة إلى مجموعة من المراجع أهمها: قاموس المصطلحات الصوفية لأيمن حمدي، كتاب الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر للسعيد بوسقطة، وغيرها من الكتب التي شكّلت لنا أرضية صلبة منها كان المنطلق.

لنخلص في الأخير، إلى خاتمة البحث رصدنا فيها أهم النّتائج المرجو تحقيقها في هذه الدراسة.

ونظرا لتعدد مناهج البحث الأدبي فقد ارتأينا مزج المنهج الوصفي مع المنهج التّحليلي، وذلك للوصول إلى أحسن النتائج، كما استعنا بالمنهج الرّياضي الإحصائي، وذلك أثناء التّعريف بالمدونة، واحصاء الأشعار والأزجال ومصطلحاته الصوفية.

وعن الصعوبات التي واجهتنا في هذا البحث، فأولها نقص المراجع التي تتناول شعر أبي الحسن الششتري وفلسفته ونظريته، إضافة إلى صعوبة التّعرف على معاني المصطلحات الصوفيّة التي تتميّز بطابع الإيحاء والرّمز، واختلاف المعنى الظاهر عن المعنى المراد.

وفي الأخير، فقد وفقنا الله عز وجل، في تجاوز هذه الصعوبات بفضل منه سبحانه، ومن النصائح المنيرة والهادفة التي جاد بها علينا الأستاذ المؤطّر، نسأل الله أن يجزيه عنا خير الجزاء.

أفادنا الله وإياكم.

فصل تمهيدي

1/ تعريف المصطلح:

أ/ لغة:

جاء في معجم المحكم والمحيط الأعظم في اللّغة **لابن سيّدة** «مادة (ص ل ح) صَلَحَ يَصْلُحُ– يَصْلُحُ– صلاحا وصلوحا فهو صالح وصَليح وصَلُحَ وصَلَحَ وأَصْلَحَ الشيء بعد فساد أقامه، والصّلح السلم و قد اصطلحوا وصالحوا وتصالحوا واصّالحوا، قلبوا التاء صادا أو أدغموها في الصاد وقوم صلح متصالحون و صالحهم مصالحة وصلاحا وصالح ومصلح صليح أسماء واصَيْلح»[1].

وقد وردت مادة " صَلَحَ في **مختار الصّحاح للرازي** بمعني آخر: صلح ضد الفساد وبابه دخل ونقل الفراء صَلُحَ أيضا بالضّم وهذا يصلح لك أي هو من باباتك"[2] .

والمصطلح في لسان العرب من الفعل صَلَحَ، قال **ابن منظور**:« الصّلاح ضد الفساد [...] والاصلاح نقيض الإفساد.

والمصلحة: الصلاح والمصلحة واحدة المصالح والاستصلاح نقيض الإستفساد، وأصلح الشيء بعد فساد أقامه.

والصُّلْحُ: تصالح القوم بينهم [...] و الصّلح: السّلم: وقد اصطلحو وصالحوا وتصالحو واصّالحوا مشدّدة الصّاد قلبوا التاء وأدغموها في الصّاد بمعنى واحد.»[3]

ويعرّف المعجم الوسيط الاصطلاح بقوله «الاصطلاح: مصدر اصطلح واتّفاق طائفة على شيء مخصوص و لكل علم اصطلاحاته، و "اللّفظ الاصطلاحي" ما يتعلق بالاصطلاح و يقابله اللّغوي.»[4].

و في أساس البلاغة **للزمخشري**:« صَلُحَ: صلحت حال فلان وهو على حال صالحة وأتتني صالحة من فلان ولا تعدّ صالحته وحسناته.

قال **الحطيئة**:

كيف الهجاء و ما تنفك صالحة من آل لأم بظهر الغيب تأتيني

و صلُح الأمر وأصلحته وأصلحت النّعل، و أصلح الله تعالى الأمر، و أصلح الله تعالى ونهى لاستصلاح العباد .

1- ابن سيدة (علي بن اسماعيل): المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، تح: عائشة عبد الرحمن، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ط1، 1958، ج3، ص109.

2- الرازي (زين الدين محمد بن أبي بن عبد القادر) : مختار الصحاح، مؤسسة الرسالة، ناشرون، ط3، 2009، ص326.

3- ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم): لسان العرب، تح: عامر أحمد حيدر، دار الكتاب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، ج2، ص 610-611.

4- أحمد مطلوب: بحوث مصطلحية، منشورات المجمع العلمي، 1427هـ-2006م، ص 08.

وصلُح فلان بعد الفساد، وصالح العدو ووقع بينهما الصّلح، وصالحه على كذا أو تصالحا عليه واصطلاحا، وهم لنا صُلْحٌ أي مصلحون، و رأى الإمام المصلحة في ذلك، ونظر في مصالح المسلمين وهو من أهل المفاسد لا المصالح وفلان من الصّلحاء من أهل الصّلاح .

وتقول كيف لا يكون من أهل الصّلاح، من هو من أهل صلاح، وهو من أسماء مكة شرفها الله تعالى، قال **حرب بن أمية لأبي مطر الحضرمي**:

أبا مطر هلّم إلى صلاح فتكفيك النّدامة من قريش

و تأمن وسطهم وتعيش فيهم أبا مطر هديت لخير عيش

وفلان من أهل فم الصلح وهو نهربميسان.

ومن المجاز: هذا الأديم يصلح للنّعل، وفلان لا يصلح لصحبتك و أصلح لذاته: أحسن إليها و تعهّدها "[1].

يقول **الجوهري** في باب (صَلَحَ) و قد اصطلحا و تصالحا و اصّالحا أيضا مشدّدة الصّاد من غير أن يبيّن لها معنى محدّد[2].

ب/ اصطلاحا:

عرّفه **الشّريف الجرجاني** في كتابه التّعريفات بقوله: « الاصطلاح عبارة عن اتفّاق قوم على تسميّة الشّيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول وإخراج اللّفظ من معنى لغوي إلى معنى آخر لمناسبة بينهما وقيل: الاصطلاح اتفّاق طائفة على وضع اللّفظ بإزاء المعنى، وقيل الاصطلاح لفظ معين بين قوم معنيين»[3].

ويعرّفه **محمود فهمي حجازي** في كتابه إذ يقول: « الكلمة الاصطلاحية أو العبارة الاصطلاحية مفهوم مفرد، أو عبارة مرّكبة استقر معناها أو بالأحرى استخدامها وحدّد في وضوح، هو تعبير خاصّ ضيّق في دلالته المتخصّصة وواضح إلى أقصى درجة ممكنة وله ما يقابله في اللّغات الأخرى ويرد دائما في سياق النّظام الخاص بمصطلحات فرع محّدد فيتحقق بذلك وضوحه الضروري».[4]

ويعرّفه أحد الباحثين بقوله: « المصطلح علامة لغوية خاصة تقوم على ركنين أساسين لا سبيل إلى فصل دالها التّعبيري عن مدلولها المضموني أو حدّها عن مفهومها، أحدهما:الشكل (forme) أو التسمية

1- الزمخشري (الإمام جار الله محمود عمر) : معجم أساس البلاغة، تح: مزيد نعيم و شوقي المعري، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1998م، ص 600.

2- مصطفى طاهر الحيادرة :من قضايا المصطلح اللغوي العربي، نظرة في تعريب المصطلح اللغوي المعاصر، عالم الكتب الحديث –اربد– الأردن، 2003م، ج 3ص 13.

3- محمد الديداوي: الترجمة والتعريب (بين اللغة البيانية و اللغة الحاسوبية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002م، ص52.

4- سليم عواريب: علم أصول النحو و مصطلحاته في كتاب الخصائص لابن جني، ، دار غرناطة للنشر و التوزيع، د.ط، 2010م، ص14.

(Dénomination) والآخر المعنى (Sens) أو المفهوم (ntion)أوالتّصور (Concept)....يوحدهما "التّحديد" أو التّعريف (définition) أي الوصف اللّفظي للمتصور الذهني».[1]

والاصطلاح عند أهل الاختصاص هو استعمال كلمة أو عبارة للدّلالة على معنى غير معناها اللّغوي، سدّا لحاجة علميّة أو حضاريّة والمصطلح هو الكلمة التي تختار لهذا الغرض، والمصطلحية terminology هي العلم الذي يعني بالاصطلاح و المصطلح و ما يتعلق بهما[2].

و **مصطفى الشهابي** عرّفه بقوله: « لفظ اتفق العلماء على اتخاذه للتعبير عن معنى من المعاني العلمية[...] والاصطلاح يجعل – إذن – للألفاظ مدلولات جديدة غير مدلولاتها اللّغوية أو الأصلية و المصطلحات لا توجد ارتجالا و لابد في كل مصطلح من وجود مناسبة أو مشاركة أو مشابهة كبيرة كانت أو صغيرة بين مدلوله اللّغوي و مدلوله الاصطلاحي»[3] .

ويعرّف بأنه «مفرّدة صيغت وفق خصائص اللّغة للدّلالة على ماهية شيء محدّد، و حصلت على اتفاق المختصين» .[4]

نفهم من هذا القول أن المصطلح عبارة عن كلمة مصاغة، دالة على معنى معيّن، يكون الاتفاق من شروط ذلك.

1- يوسف وغليسي:إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1429هـ-2008م، ص 27.

2- عبد الحميد مصطفى السيد: دراسات في اللسانيات العربية، جامعة البحرين، دار حمورابي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 1، 2008، ص176.

3- حامد صادق قنيبي: مباحث في علم الدلالة والمصطلح، جامعة الإسراء الخاصة، دار ابن الجوزي الأردن، عمان،ط1، 2005م، ص 170.

4- عمار ساسي: المصطلح في اللسان العربي ، من آلية الفهم إلى أداة الصناعة، جدار الكتاب العالمي للنشر والتوزيع، عالم الكتب الحديث- أربد- الأردن، ط1، 1429هـ-2009م،ص94.

2/ تعريف التّصوف:

لا ينكر أحد منّا أن تاريخ التّصوف تاريخ حافل، مرّ بمراحل عديدة أثناء تطوره، إذ إنّه لم يكن بهذه الصّورة في القديم، و أبسط مثال عن هذا هو مصطلح "التّصوف" في حد ذاته، غير أنّه لم يكن يعرف بهذا الاسم، فقد كان مجرد أفكار وآراء خاصة بعلماء معينين.

إنّ التّصوف ظاهرة شاعت في كثير من الأمم، و في مختلف أزمنة التاريخ ، لأنّ « التّصوف وتعاليمه وفلسفته، أوراده وأذكاره، وطرق الوصول إلى المعرفة ، والمؤديّة إلى الفناء، مأخوذة مستقاة من المذاهب الهندية و المانوية و الزرادشتية. ».[1] فقد عرّف عند الهنود والصينيين والفرس واليونان، وعند اليهود والمسيحيين و المسلمين، و عرفت بعض ألوانه بين عرب الجاهلية كما لوحظ في الأمم المتّحضرة.

فالمتتبع لمسار المتّصوفة يجد نفسه حائرا أمام هذه الظّاهرة الواسعة كما وسمها **ابن خلدون** في مقدمته الشهيرة بالعلم حيث أورده بهذا الشكل: «**الفصل السّابع عشر: علم التّصوف**»[2]، فقد كانت مجرّد ظاهرة لتصبح علما. «وقد تعدّدت وجهات نظر الباحثين في تحديد أصل مصطلح "التّصوف"، ولم يطلق على اسم التصوف على الحياة الرّوحية في الإسلام منذ نشأتها ولكنه تسمية استحدثت في أواخر القرن الثاني للهجرة »[3]. لأنّ التّصوف مرّ بمراحل وتطورات مختلفة، ومن هنا وقع الاختلاف في تعريفه.

أ/ لغة:

قال أحد الدّارسين:« قال **الفيروزبادي**: قال ابن سيّدة: التّصوف للغنم، كالشّعر للمعز والوبر للإبل[...]والجمع أصواف.»[4]

وقال: «وقولهم أخذت بصوف رقبته، وبصافها: بجلدها أو بشعره المتدّلي في نقرة قفا[...]و صوفة أيضا: أبو معز وهو الغوث بن مر بن أدابن طابخة، كانوا يخدمون الكعبة، و يجيزون الحاج في الجاهلية... أو قوم من :أفناء القبائل تجمعوا فتشبكوا كتشبك الصوفة... و صاف السهم عن الهدف بصوف... عدل و عنى وجهه: مال و الصوفانة بالضّم: تبلة زغباء قصيرة... »[5]

وعرّفه **أبو القاسم القشيري** في رسالته:«هذه التّسمية غلبت على هذه الطّائفة (طائفة المتصوفة) فيقال:

1- صابر طعيمة: التصوف و التفلسف ، الوسائل والغايات، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2005م، ص 21.

2- عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، دار الفكر للطباعة، بيروت، 2007م ، ص 490.

3- عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، مكتبة الآداب، القاهرة، ص 55.

4- صابر طعيمة: المرجع السّابق، ص17.

5- المرجع نفسه، ن ص.

رجل صوفي، وللجماعة صوفية ومن يتوصل إلى ذلك يقال له متصوف. و للجماعة متصوفة، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قيّاس ولا اشتقاق، و إلا ظهر أنه كاللّقب »[1] . ويقول أيضا: « فأما قول من قال: إنه من الصّوف، وتصوّف إذا لبس الصوف. كما يقول تقمّص: إذا لبس القميص فذلك وجه ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصّوف. »[2]

ويعرّف التّصوف أيضا بأنه: «مصدر الفعل الخماسي المصوغ من " صوف " للدّلالة على لبس الصوف ومن ثم كان المتجرد لحياة الصّوفية يسمى في الإسلام صوفيّا، وينبغي رفض ما عدا ذلك من الأقوال التي قال بها القدماء والمحدّثون في أصل الكلمة، كقولهم إنّ الصوفية نسبة إلى "أهل الصُّفَّة" وهم في النّساك كانوا يجلسون فوق دكّة المسجد بالمدينة لعهد النبي أو إنّهم من الصّف الأول من صفوف المسلمين في الصّلاة وهي قبيلة بدويّة أو أنّهم نسبوا إلى " الصوفانة " و هي بَقْلَة أو إلى " صوفة القفا " و هي الشّعيرات النّابتة عليه، أو أن اللّفظ مشتق من " صوفي " مطاوع صافي والأصل صفا".و قد استعمل هذا اللفظ المطاوع منذ القرن الثامن الميلادي للتورية مع كلمة صوفي بمعنى المتنسك لابس الصوف»[3].

ويُعرف أيضا بأنه: « لبس الصّوف أي التّنسك و الزّهد في متاع الدّنيا و التوجه إلى الآخرة »[4].

ويذكر صاحب كتاب معجم الصوفية أن أبا **علي الروذباري*** **الصوفي** و**الكلاباذي*** في (كتابه التّعرف لمذهب أهل التّصوف) و**القشيري** في رسالته عرّفوا الصّوفية والتّصوف بقولهم:« إن الصّوفي من لبس الصوف على الصفا وأطعم الهوا ذوق الجفا و كانت الدّنيا منه على القفا وسلك منهاج المصطفى .»[5]

والتّصوف في الأصل « مصدر تصوّف أي لبس الصّوف لأن لبس الصّوف كان علم الزّهادة و التقوى منذ

1- محمد مرتاض: التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي السنة الهجرية الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط 03، 2009م، ص18-19.

2- المرجع نفسه، ص: 19.

3- ماسنيون و مصطفى عبد الرازق: التصوف، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1984، ص 25-26.

4- ممدوح الزوبي: معجم الصوفية(أعلام، طرق، مصطلحات، تاريخ)، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، ط1، 1425هـ-2004م ، ص 84.

* الروذباري(.../323هـ): شيخ من مشايخ الصّوفية اسمه أحمد بن محمد بن القاسم بن منصور بن شهريار بن مهرذاذ بن فُرْغُذْدْ بن كسرى، أبو علي الروذباري من أصل فارسي، سكن بغداد، ثم ارتحل إلى مصر وصار شيخا ومات بها. وكان عالما فقيها عارفا بعلم الطريقة حافظا للحديث مسندا له. ممدوح الزوبي: المرجع السابق، ص190.

5- المرجع نفسه، ص 83-84.

القدم فقد كان لباس موسى وعيسى و المتحنفين في الجاهلية »[1]. فلباس الصّوف ميزة الزّهاد والأنبياء كما أصبحت ميّزة للمتصوفين.

ب/اصطلاحا:

عرّفه **الجنيد***[1] التّصوف بقوله: « التّصوف تصفية القلب عن موافقة البرية، و مفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتّعلق بالعلوم الحقيقية، و استعمال ماهو أولى على الأبدية والنصح لجميع الأمة والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشّريعة .»[2]

وقال **أبو القاسم إبراهيم بن محمد** المتوفى سنة367هـ: «أصل التّصوف ملازمة الكتاب والسنة وترك الأهواء والبدع وتعظيم حرمات المشايخ وإقامة المعاذير للخلق والمداومة على الأوراد وترك ارتكاب الرّخص والتأويلات. »[3]

و عرّفه **الجنيد** بتعريف آخر يقول فيه: « التّصوف أن تكون مع الله بلا علاقة. »[4]

ويعرّفه **بشر بن الحارث** بقوله: « الصّوفي من صفا قلبه لله. »[5]

و سئّل **أبو يزيد البسطامي***[2]: « ما التّصوف؟ قال صفة يلبسها العبد. »[6]

ويعرّفه معروف **الكرخي***[3]: « التصوف الأخذ بالحقائق و اليأس مما في أيدي الخلائق. »[7]

1- عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، ص 57.

*[1] الجنيد(.../297هـ): هو أبو القاسم الجنيد الخزاز، أصله من نهاوند، كان من معتدلي الصوفية ومقتصديهم في السّير والسّلوك، وفكره أقرب إلى أهل الشّرع.(ممدوح الزوبي، المرجع السّابق، ص114.).

2- ممدوح الزوبي: معجم الصوفية ص (84).

3- محمد مرتاض: التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي الخمسية الهجرية الثانية، ص16.

4- صابر طعيمة: المرجع السابق، ص 18.

5- خالد بلقاسم: أدونيس و الخطاب الصوفي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2000م، ص102.

*[2] أبو يزيد البسطامي (.../261هـ-877م): هو أحد أهم أصحاب طرق الصّوفية، صنفه السّلمي في طبقاته في الطّبقة الأولى، وهو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن شروشان، وهو من أهل بسطام الواقعة على طريق نيسابور.(ممدوح الزوبي، المرجع السّابق، ص62.).

6- المرجع نفسه، ص102.

*[3] الكرخي: هو معروف بن فيروز الكرخي، الصوفيالزاهد، سمي بالكرخي لسكناه في حي كرخي ببغداد.

7 – صابر طعيمة: المرجع السّابق، ص17.

وأورد **الكلاباذي***[1] عن بعضهم عندما سئل من الصوفي؟ فقال« الذي لا يملك و لا يملك. »[1]

و يقصد **الكلاباذي** بهذا القول زهد المتّصوفة وخليهم عن الشّهوات والبعد عن ملّذات الدّنيا، وأن لايستعبد ولا يعبد إلا الله وحده، ويخلص دونما سواه.

ويقول **ابن خلدون**: « هذا العلم من العلوم الشّرعية الحادثة في الملّة وأصله: أنّ طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة و كبارها من الصّحابة و التّابعين ومن بعدهم، طريقة الحق و الهداية و أصلها العّكوف على العبادة الانقطاع إلى الله تعالى و الإعراض عن زخرف الدّنيا وزينتها و الزّهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال و جاه والانفراد عن الخلق في الخلوة والعبادة. »[2]

و عرّفه **الحسن سحنون بن حمزة الخواص** قائلا:«هو ألا تملك شيئا ولا يملكك شيء »[3]وهذا يعني: الإخلاص لله وحده والتّفرد و الاعتكاف لعبادته و ترك ما يشغله عن ذلك .

وقال **طاهر المقدسي**:« إنّما سميّت الصّوفية بهذا الاسم لاستتارها عن الخلق بلوائح الوجد، وانكشافها بشمائل الفضل.»[4]

أما **أبو الحسن بن أحمد بن سهل البوسنجي** المتوفى سنة 348هـ عرفه بقوله: « هو اليوم اسم ولا حقيقة وقد كان حقيقة و لا اسم. »

و قال **الشيخ أحمد أبو العباس المرسي***[2]: « اختلف النّاس في اشتقاق الصّوفي وأحسن ما قيل فيه إنه منسوب لفعل الله تعالى به أي صافاه الله تعالى فصوفي فسموه صوفيا. »

ومن الصّوفية من ينسبوا أنفسهم إلى "الصّفاء" و في ذلك يقول بشر بن الحارث: « الصوفي من صفا قلبه لله. »

1- محمد علي كندي: في لغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2010م، ص52.

*[1] الكلاباذي(.../380هـ): هو تاج الإسلام، أبوبكر البخاري الكلاباذي، كان فقيها حنفيا صوفيا، صنف العيد من الكتب منها: التعرف لمذهب أهل التصوف(المرجع نفسه، ص347.).

2- عبد الرحمن ابن خلدون: المرجع السابق، ص 490.

3- صابر طعيمة: المرجع السابق، ص18.

4- محمد مرتاض:المرجع السابق، ص 16.

5- المرجع نفسه، ن ص.

*[2] أحمد أبو العباس المرسي(.../686هـ): هز أحمد بن عمر الأنصاري الملقب بأبي العباس المرسي، وهو مالكي أصله من المغرب، ونزل الإسكندرية، وكان يتبع الطّريقة الشّاذلية، وقد سمي غوثا وسمي قطبا. ممدوح الزوبي، المرجع السّابق، ص375.

و قال **سهل بن عبد الله**: « الصوفي من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر واستوى عنده الذهب والمدر.»

و قال **الجنيد**: التصوف: « هو صفاء المعاملة مع الله تعالى.»

وينسب البعض الآخر إلى الصف الأول: « و هذه النسبة أطلقها الصوفية على أنفسهم بغير دليل لغوي أو قرينة دينية وفي ذلك يقول أحد أئمتهم » وهو:

أبو الحسن النوري: " الصّوفية هو الذين صفّت أرواحهم، فصاروا في الف الأول بين يدي الله "

وقال **القشيري**:«وقول من قال أنه مشتق من " الصّف " فكأنهم في الصّف الأول بنفوسهم من حيث المحاضرة مع الله تعالى، و قد يكون المعنى صحيحا و لكن اللّغة لا تسعفهم في أن تكون النّسبة إلى الصّف. »

أما نسبتهم إلى أهل الصفة فيقول **السهروردي**: « وقيل سموا صوفيّة نسبة إلى الصّفة التي كانت لفقراء المهاجرين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم... و هذا و إن كان لا يستقيم من حيث الاشتقاق اللّغوي و لكنه صحيح من حيث المعنى، لأن الصّوفية يشاكل حالهم حال أولئك لأنهم مجتمعين متآلفين متصاحبين لله، و في الله كأصحاب الصفة جمعوا أنفسهم في المسجد كاجتماع الصوفية قديما حديثا في الزّوايا و الرّبط. »[1]

وأمّا مدى صحة هذه النّسبة من حيث اللّغة فقد ورد في قواميس اللّغة أن معنى الصُّفة في اللّغة أنّه مكان مظل في مسجد المدينة كان يأوي إليه أضياف الإسلام ويبيتون فيه .

والنّسبة إلى أهل الصُّفَة هي "صفي" ومن ثم فهذه النّسبة لا تستقيم "وهناك نسب ضعيفة ينسب إليها الصّوفية منها النّسبة إلى " آل صوفة " و هم قبيلة من العرب، وكانوا يخدمون الكعبة، ويجيزون الحاج: أي يفيضون بهم، نسبة إلى صوفة بن بشر بن أدبن طابخة، أول من انفرد لخدمة بيت الله الحرام، فكأن الصوفية نسبوا إليهم لمشابهتهم إياهم في الانقطاع إلى الله سبحانه وتعالى.

و تنسب الصّوفية إلى "صوفة القفا" وهي الشّعيرات النّابتة في مؤخرة الرأس في الرقبة.

و تنسب إلى " الصوفانة " و هي نوع من البقل.

أما النّسبة الأولى فلا وجه لها.و أما الثّانية فربما لاجترار الصّوفية بنبات الصحراء نسبوا إليها.

وهذا لا يصحّ لأنّ النّسبة إلى الصّوفانة: صوفاني[2].

وفي الأخير يمكن القول أنّ التّصوف هو محاولة كسر الحواجز الموجودة بين الله والإنسان.

1- ينظر: صابر طعيمة، المرجع السابق ، ص – ص ، 24-26.

2-ينظر: المرجع نفسه، ص28.

ت /مصطلح التّصوّف عند المستشرقين:

لقد اختلفت نظرة المستشرقين للتّصوّف، وذلك من خلال مصدره وأصله، وهناك من يرى أنّه يرجع إلى أصل هندي، ومن بينهم **نيكولسون** حيث يقول: « والفكرة الصّوفيّة، في فناء النّفس الذاتيّة في الوجود الكلي، هي عندي-دون ريب- من أصل هندي، ولعلّ مثلها الأوّل العظيم أبو يزيد البسطامي الصّوفي الفارسي.»[1].

ومن المستشرقين من يعتقد أنّ مصدر التّصوّف هو الدّين الإسلامي، من بينهم **ماسينيون**: « فإنّه يرى بعد دراسته لمصطلحات التّصوّف أنّ مصادرها في أربعة:

- القرآن الكريم، وهو المصدر الرّئيسي للمصطلحات الصّوفيّة.
- العلوم العربيّة الإسلاميّة كالحديث والفقه وغيرها.
- مصطلحات المتكلمين الأوائل .
- اللّغة العلميّة التي تكوّنت في الشّرق في القرون المسيحيّة الأولى من لغات أخرى كاليونانيّة والفارسيّة ، وغيرهما وأصبحت لغة العلم والفلسفة...»[2].

يؤكد **ماسينيون** على المصادر التي استقى منها التصوّف مادته، وهي أربعة، يأتي في مقدّمتها القرآن الكريم فهو المنبع الأساسي في نشأة التّصوّف ، إذ يعتبر سببا رئيسا ساهم بشكل كبير في ظهوره، ثمّ تأتي بعد ذلك المصادر الأخرى.

كما جمع **نيكلسون** مجموعة من التّعاريف الخاصّة بالتّصوف من مصادر مختلفة بقوله: « وكذلك حال الذين يعرضون للتصوّف بالتّعريف، لا يستطيعون إلاّ أن يحاولوا التّعبير عمّا أحسّته نفوسهم، ولن يكون تعريف مفهوم يضمّ كلّ خفيّة من الشّعور الدّيني المستكن لكلّ فرد، مادامت هذه التّعريفات، على أيّة حال تصوّر باختصار لائق بعض وجوه التّصوّف وخصائصه. »[3]

يرى **نيكولسون** أنّ المتصوّفين من خلال تعريفهم للتّصوّف لم يحيطوا بجميع جوانبه، فهم ركزّوا على الجانب النّفسي وأهملوا الجانب الدّيني أي أنّهم عرّفوا التّصوّف وخصائصه.

1 – سالم عبد الرازق سليمان المصري : شعر التصوف في الأندلس ، دار المعرفة الجامعية ، 2007 ، ص 34 .

2 – أمين يوسف عودة : دراسة في أصل التصوف ودلالته ، مركز اللغات جامعة آل البيت ، ص 19 .

3 – المرجع نفسه ، ص 9 .

3/ التعريف بالشاعر:

لم يحظ أبو **الحسن الششتَري** بدراسات علميّة، رغم أنّه من المتصوفين المشهود لهم بالتميّز، ولم ينل حصته من الشّهرة ولم يذع صيته كثيرا مثلما انتشر مذهب وفلسفة " **ابن عربي***[1] " الذي حظي بعناية كبيرة من طرف الدّارسين، وشرحوا فلسفته الصّوفية، وكشفوا عن بعض غوامض شخصيته، وكذلك "**ابن سبعين***[2]" الذي لقيت مؤلفاته وفلسفته الصّوفية عناية لا بأس بها، في حين أن **الششتَري** لم يلق الاهتمام الكافي، كما لم تظفر مؤلفاته بشرح وتحليل ونشر، اللّهم إذا استثنينا بعض المحاولات[1]،والتي من بينها المحاولات التي تناولت جانبا من جوانب حياة الشّشتَري و فكره الصّوفي " كالتي قام بها الباحث الفرنسي **لويس ماسينيون** حينما عرض في كتابه عن الحلاّج:La passion de Hallaj للششتَري كأحد المتصوفة المتأثرين بالحلاج. أوعند دراسته المعنونة: (أبحاث على الششتَري شاعر أندلسي مدفون بدمياط).أو التي قام بها الدّكتور **علي سامي النجار** عندما كتب مقالين عن الششتَري للتعريف به وبفكره وبشعره،وهما:(أبو الحسن الششتري الصوفي الأندلسي الزجال وأثره في العالم الإسلامي)، و(صوفي مجهول أبو الحسن الششتَري).

ويعتبر **الغبريني** (644هـ-714هـ) أقدم من ترجم للششتَري في كتابه (عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السّابعة ببجاية)كما أن هناك التّرجمة التي ضمنها الشيخ المقري التلمساني (986هـ- 1041هـ) في كتابه (نفح الطيب من غصن الأندلس الرّطيب)[2]

لقد عاش الششتَري في القرن السّابع للهجرة في ظل الدّولة الموحدية، وفي هذه الفترة "عرف الغرب الإسلامي أحداثا جساما من ضغط مسيحي على الأندلس وشواطىء الشّمال الأفريقي وغيّاب الأمن وانتشار الفقر والجوع"[3] مما أدى بمعظم المفكرين و العلماء إلى الترحال والهجرة، وهذا ما فعله طبعا الششتَري؛ فقد ارتحل من الأندلس سالكا طرقا طويلة، فهذه ميزة اتصف بها جلّ المتصوفة وهي التّجوال والتّرحال والانتقال بصفة دائمة.

---

*[1] ابن عربي(560 هـ- 638هـ) : هو أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن أحمد عبد الله العربي الحتمي الطائي، من سلالة حاتم الطائي، كنيته أبو بكر ولقبه الشيخ الأكبر، وأيضا اشتهر بمحي الدين ابن عربي، قيل أنه ألف نيفا وأربعمائة مؤلف.(ينظر: ديوان ابن عربي، شرح وتقديم: نواف الجراح، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1428هـ-2007م،ص5-12).

*[2] ابن سبعين(1216م-1269م): هو فيلسوف إسلامي صوفين، اسمه قطب الدين بن محمد بن سبعين الإشبيلي، أخذ العلوم الدينية والعقلية عن أبي إسحاق بن دهاق، مات منتحرا في مكة المكرمة، بعد أن ترك مصنفات عديدة منها"بدّ العارف ".(ينظر: ممدوح الزوبي، المرجع السّابق،ص43).

1- ينظر: محمد العدلوني الإدريسي، أبو الحسن الششتري و فلسفته الصوفية، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص8.

2- ينظر: المرجع نفسه، ص 55،56.

3- المرجع نفسه، ص 20.

و نظرا للاضطراب الذي عاشته الدّولة الموحيدية فقد انعكس على حياة المتصوفة " وقد اتسمت حياة هؤلاء المتصوّفة

بعدم الاستقرار في الغالب فتنقلوا في البلاد وساحوا في الأمصار، معتمدين في رعاية أنفسهم أسلوبا قاسيا، يستهدف تزكيتها و كسر غلوائها، و إذلالها بالمخالفة للوصول إلى التوحيد الخالص لله تعالى."[1]

و رغم هذه الأحوال السيئة التي تمر بها البلاد إلا أن المذهب الصوفي بدأ في الانتشار و الظهور إلى العلن وعن الأسباب المساهمة في إشعاعه، يمكن إرجاعها إلى:

- **سبب ثقافي حضاري**: تمثل في عامل الرحلات.
- **سبب سياسي**: تمثل في الهروب من الاضطهاد الفكري والسّياسي و الدّيني الممارس على المثقفين عامة و المتصوفة خاصة.
- **سبب إيديولوجي عقائدي**: تمثل في سطوة الفقهاء على المناصب ومواقع هامة داخل بناء الدولة الموحدية[2].

رحل الششتَري من الأندلس و جال بمختلف البقاع تاركا و راءه كل شيء" فتخلى عن الوزارة و الإمامة حيث كان ينتمي إلى بيت سؤدد و جاه، فأصبح فقيرا "[3]

و شاءت الأقدار أن يلتقي بمدينة بجاية بالشّيخ **عبد الحق بن سبعين** فقلب حياته رأسا على عقب. و أخبره" إن كنت تريد الجنة فسر إلى أبي مدين، و إن كنت تريد رب الجنة فهلم إليّ، ومنذ ذلك الحين أصبح يلقب نفسه بعبد سبعين"[4]

يعني من خلال القول أنه اختار الإخلاص لله تعالى و التفرغ له" واختار الششتَري طريق ربّ الجنة و طلب من ابن سبعين أن يعرفه أصول الطريق و يقبله تلميذا.

ومع أن الششتَري آنذاك وزيرا و عالما " فقد طلب ابن سبعين منه أن يمسك علما ويدور في الأسواق متغنيا بعبارة (بدأت بذكر الحبيب)، و هو يلبس بردة بالية، وفعل الششتَري ذلك، حتى إذا كان في اليوم الثالث وجد نفسه يتغنى[5] قائلا:

1-كروم بومدين: أبو الحسن الششتري الصوفي الجوال، حياته و شعره، دار النوفيفية، الجزائر، ط1، 1432هـ/2014م، ص06.

2- ينظر:محمد العدلوني الإدريسي، المرجع السابق، ص 50.

3- حميدي خميسي: نشأة التّصوف الفلسفي في المغرب الإسلامي الوسيط، اتجاهاته مدارته أعلامه،الجزائر، 2007 ، ص 177.

4- المرجع نفسه، ن ص.

5- يوسف زيدان: شعراء الصوفية المجهولون، دار الجيل، بيروت، ط2، 1996م،ص177.

شُوَيخْ مِنْ أَرْضِ مَكْنَاسْ وَسْطَ الأَسْوَاقْ يُغَنِي

آشْ عَلِيَا مِنَ النَّـاس وآشْ عَلَى النَّاسْ مِنِي[1]

و كان شديد الحب لشيخه"

و عن أثر **الششتَري**، فقد ترك وراءه شعرا يشهد له بالجزالة، إذ كان المتصوفة من بعده يتغنون بموشحاته و أزجاله " واستلهم من مضامنيه العرفانية عدد كبير من شخصيات تصوف ما بعد القرن السابع للهجري"[2]

وقد كانت أشعاره تستهوي قلوب سامعيها و تشدهم إليها، من متصوفين أو من عامة الناس، و أعجب ابن الفارض الصوفي الكبير بشعره " حيث ذكر ابن قنفد أن الصوفي الكبير ابن الفارض كان يهيم حبا بنظم الششتَري[...] كما ذكر ابن الخطيب عن نفسه أنه كان ينظم بعض الأزجال على طريقة الصّوفي المحقق أبي الحسن الششتَري رحمه الله "[3]

وعن أزجاله قال **ابن عباد الرندي** في (الرسائل و المسائل): « وأما أزجال الششتَري ففيها حلاوة وعليها طلاوة.»[4]

و هذه الأشعار و الأزجال كانت ملجأه الوحيد وبيته القصيد في التعبير عن حبه و عشقه، و في التّنفيس عن مكنوناته و ما يختلج صدره من أحاسيس لا يستطيع أن يشاركه فيها أحد، " و أنها الدّالة على فكره و المعبّرة بعفوية و صدق عن تجربته الصوفية"[5]

فلطالما كان الشّعر لغة العشاق في كل الأزمنة و العصور وفي كل بقاع الدّنيا، فاتخده الششتَري أداة ليوصل بها أفكاره و يصوّر لنا عالمه الخّاص بتعابير واصطلاحات ورموز خاصة، لأن المتصوفة لهم دلالات ورموز صوفية لا يستعملها غيرهم.

و سنفصل أكثر في هذا، وسوف نغوص في غمار هذا البحر الواسع، من خلال بحثنا هذا و سنكشف عن هذا الشاعر المغيَّب، ونتعّرف عن أهم المحطات التي غيرت حياته وأثرت في فكره عامة ومذهبه الصّوفي خاصة.

1- أبو الحسن الششتري: الدّيوان ،تقديم وضبط ودراسة وتعليق:محمد العدلوني الإدريسي، وسعيد أبو الفيوض، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 2008م، ص 317.

2-محمد العدلوني الإدريسي: المرجع السّابق، ص 108.

3- حميدي خميسي، المرجع السابق، ص176.

4- المرجع نفسه،ص 176 .

5-كروم بومدين:المرجع السابق، ص 48.

أ/ أصله ونسبه:

هو علي بن عبد الله النميري، نسبة إلى " بني نمير " بطن من بطون هوازن.والششتَري، نسبة إلى القرية التي ولد بها" ششتر " وهي من عمل وادي آش[1]. وزقاق الششتَري معلوم بها حسب المقري،[2]اللّوشي، نسبة إلى قرية لوشة بالأندلس[3].

ومن كنياته : " عروس الفقهاء وأمير المتجردين، و بركة لابسي الخرقة. "[4]

ومن ألقابه أيضا "**المديني**" نسبة إلى " **أبي مدين شعيب** " (ت 594هـ) كما يدعى " **بالسبعيني** " نسبة إلى شيخه " **عبد الحق بن سبعين** " (ت 668)[5]

لكن يبقى لقب " **الششتَري** " هو الغالب والأكثر تداولا.

«ولد سنة 610هـ، على الرّاجع»[6] لأن هناك اختلاف في ضبط تاريخ ولادته،« كان مجودا للقرآن، قائما عليه، عارفا بمعانيه، من أهل العلم والعمل، جال الآفاق ولقي المشايخ، وحج حجات، وآثر التجرد و العبادات. »

-ذكره **الغبريني** في " عنوان الدّراية " فقال : « الفقيه الصّوفي، من الطلبة المحصلين، والفقراء المنقطعين، له علم بالحكمة و معرفة الطّرق الصّوفية »[7].

مما يدّل على درايته بالدّين وتوغله في العلم، وتوسعه في الثّقافة.

- نشأ في أسرة عظيمة الجاه[8]، كان أفرادها من أعيان الدولة[9]. و " مع أنه كان وزيرا و عالما فقد طلب عبد الحق ابن سبعين منه أن يمسك علما ويدور في الأسواق متغنيا "[10]

وكما أسلفنا بالذّكر، أن ثقافة الششتَري واسعة ومتعدّدة المصادر، فالبداية كانت بتعليمه في سن مبكرة في قريته المذكورة آنفا (لوشة) فقد " عكف على ما يعكف عليه أقرانه المترفون من دراسة العلوم المتعارف عليها في وقته كحفظ القرآن و تلاوته و تجويده، والاهتمام بعلوم اللّغة و آدابها، مع الاهتمام الكبير بدراسة العلوم الدّينية

1- محمد العدلوني الإدريسي: المرجع السابق، ص 59.

2- أحمد بن المقري: نفح الطيب، ج 2، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1968،1، ص185.

3- محمد العدلوني الإدريسي: المرجع السابق، ص60.

4-أحمد بن المقري: المرجع السابق، ن ص.

5-محمد العدلني الإدريسي: المرجع السابق، ن ص.

6- كروم بومدين: المرجع السّابق، ص 16.

7-أحمد بن المقري: المرجع السابق، ن ص.

8- ياسين اسماعيل الحجي: أشعار أبو بكرالشبلي، وشعراء الصوفية، دار الحكمة، ط1، 2000م، ص 69.

9- كروم بومدين:المرجع السابق، ن ص.

10- يوسف زيدان،: شعراء الصوفية المجهولون، دار الجيل، بيروت، ط2، 1996، ص63.

والشّرعية من قراءات و تفسير وحديث و روايات وفقه، هذا بالإضافة إلى معرفته الواسعة والجيّدة بالعلوم العقليّة من علم الكلام و الفلسفة الإسلامية، مشرقية ومغربية [...] و فوق هذا و ذاك تضلعه في علوم الصّوفية و معرفة دقيقة بأقطابهم و طرقهم و نظرياتهم "[1]

يبدو أن الششتَري نهل من كل العلوم وشرب من كل ينابيع الثقافة، ولكن علم التصوف كان الغالب عليه،والمستحوذ على عقله فبرز فيه بشعره وأزجاله ونثره، وحتى بما تركه من معجبين و محبين له.وعن شيوخه، فقد ورد عنه، أن حياته الصّوفية بدأت باتباعه " **لأبي مدين شعيب** "(ت594هـ) أي «متبعا للتّيار السني المديني» لكنّه فيما بعد غير طريقته الصّوفية إذ «حدث الانقلاب الكبير في حياته الرّوحية حيث التقى بعبد الحق ابن سبعين في بجاية فالتفت للششتَري قائلا له: «إن كنت تريد الجنة فذهب إلى أبي مدين و إن كنت تريد رب الجنة فهلم إليّ، واختار الششتَري طريق رب الجنة، وطلب من **ابن سبعين** أن يعرفه أصول الطّريق و يقبله تلميذا له.»[2]

وأشار لسان الدّين بن الخطيب إلى تأثير ابن سبعين في حياة الششتَري وشخصيته وتكوينه العقلي، بقوله: « خدم أبا محمد ابن سبعين و تلمذ له، و كان الشيخ أبو محمد دونه في السن لكن استمر باتباعه وعوّل على ما لديه، حتى صار يعبر عن نفسه في منظومته و غيرها بعبد ابن سبعين »[3].

ومن أساتذته بعد أبي مدين شعيب و ابن سبعين، الذي أثر فيه بشكل غير طبيعي و افتتن به، و بالمقابل كان ابن سبعين " يعد الششتَري من أنجب مريديه الذين فهموا حقيقة فكرة واستجلّوا كنه تحقيقه، فهو أدرك بشاعريته الفذّة، ما لم يقدر غيره إدراكه "[4]

-" **ابن سراقة** " (592هـ-662هـ)

-**محيي الدين** " **ابن عربي** " (560هـ-632هـ)

- وقد عرف أيضا " **السهروردي** " (549هـ- 588هـ) حيث قال فيه:

وَأصْبَحَ فِيه السَّهْروردي حائرًا يَصِيحُ فمَا يَلْقَى الوُجُودُ لَهُ وَزْنَا[5]

- كما اطلع على تصوف " **ابن الفارض** " (ت632هـ) حيث قال:

1-محمد العدلوني الإدريسي: المرجع السابق، ص 62.

2- المرجع نفسه، ص62.

3- كروم بومدين:المرجع السابق، ص 17.

4- محمد العدلوني الإدريسي: المرجع السابق، ص 71.

5- أبو الحسن الششتري:الديوان، ص 75.

بِهِ عمْرُ بْنُ الفَارِضْ النَّاظِمُ الذِّي تجرَّدَ للأَشْعارِ إذْ سَهَلَ الحُزْنَا[1]

- و عرف المتصوفة " **الحرالي** " أحد كبار العلماء الزهاد في عصره (ت 683هـ)

حيث قال:

و بَاحَ بِهَا نَجْلُ الحرَّالِي عِندَمَا رَأَى كتْمًا صَعْبًا تَلْوِيحُهُ غَيْنًا[2]

- وقد استفاد من فلسفة وآراء " هرمس"، " سقراط "، " أفلاطون "، " أرسطو" و " ذي القرنيين " قال في هذا الشأن:

وَتَيْمُ أَرْبَابِ الهَرَامِسِ كُلِّهِمْ وَحَسْبُكَ مِنْ سُقْرَاطَ أَسْكَنَهُ الدُّنَا

وجَرِّدْ أَمْثَالَ العَوَالِمِ كُلِّهَا وأَبْدَى لِأَفْلَاطُونَ في المُثُلِ الحُسْنَى

وهَامَ أَرِسْطُو أَوْمَشَى مِنْ هُيَامِهِ وبثَّ الذي أَلْقَى إِلَيْهِ وَ مَا ضَنَا

وَكَانَ لِذِي القَرْنَيْنِ عَوْنًا عَلَى الذِي تَبَدَّى لَهُ، و هُوَ الذِّي طَلَبَ العَيْنَا[3]

- وعرّف كذلك " **الحلاّج** " الذي ذهب شهيد الإفصاح

- كما عرف المتصوفة " **الشبلي** " (ت 334هـ)، و النوفزي (ت354هـ) حيث قال:

وأَنْطَقَ للشَّبْلِي بِالوِحْدَةِ التِي أَشَارَ بِهَا لَمَّا مَحَا عِنْدَ الكَوْنَا

وكَانَ لِذَاتِ النَّوْفَزِي مُدَلَّهَا يُخَاطِبُ بِالْتّوحِيدِ، صَيَّرَهُ خِذْنَا[4]

- و يذكر أيضا في أشعاره " **ابن مسرة** " (ت 317هـ)، و" **ابن قسي**" (ت546هـ)، و" **ابن برجان** " (ت 536هـ)، و " **الشّودي الحلوي** "

و القائمة طويلة بمن تعرّف عليهم الشّشتَري، وتأثر بآرائهم، أخذ عنهم سواء كانوا من معاصريه أو ممن سبقوه نذكر مثلا: " **ابن سينا** " (ت 428هـ) " **ابن طفيل** " (ت 581هـ)، **الغزالي** " ت 505هـ"، "**ابن رشد**" (ت 595هـ)[5]

وهذا كلّه إن دلّ على شيء، كما أسلفنا، فإنه يدلّ على ثقافة الششتَري الواسعة المتعدّدة المصادر.

و عن أسفار الششتَري ورحلاته ، فقد " بدأ الششتَري في أرض الله الواسعة، و هي إحدى الرِّياضات

1- الديوان، ص76

2- المصدر نفسه، ن ص.

3- المصدر نفسه ، ص75.

4- المصدر نفسه ، ن ص.

5 - ينظر: محمد العدلوني الإدريسي: المرجع السابق، ص 72، 78.

الرّوحية عند المتصوفة "[1]فالتّجوال ميزة المتصوّفة، وهم يرتحلون بشكل دائم و لا يستقرّون أبدا.

و سفر الششتَري مقسّم إلى مستويان: " مستوى أفقي وهو السّفر في المكان بالسياحة في الأوطان، و عمودي صاعد هو إرتقاء الصّوفي في مدارج سلّمه الرّوحي إلى أن يصل إلى مرتبة الإتحاد أو الفناء "[2]

قضى الششتَري صباه و شبابه بمسقط رأسه بالأندلس، وكانت رحلاته داخل الأندلس،" دخل غرناطة، و نزل رابطة العقاب، و بلدة مالقة و غيرها من حواضر الأندلس "[3]،و فيها حصّل علمه و تعرّف على مذاهب فقهية وفلسفية، ومختلف العلوم في عصره من حديث و لغة و إعجاز وتفسير القرآن." ولما كانت سنه تناهز الثّلاثين، ولما بدأت تكتمل رجولته، امتهن التجارة وبدأ الانتقال من بلد إلى آخر بموطنه سعيا وراء الاغتناء المادّي و نظرا لحسّه المرهف وعاطفته الجياشة الرّفيعة و تأثّر بما لاحظه و عايشه أثناء رحلات تجارته في حواضر وبوادي الأندلس، أصابته خيبة كبيرة، وعمّ روحه قلق عظيم و حياة مريرة بما أصاب المجتمع الإسلامي بالأندلس من أحداث.فأحسّ في أعماق ذاته بتغيير روحي كبير بدأ ينتابه ويدفعه إلى أن يغيّر نمط حياته المعهودة، وأن يبحث عن شيء آخر غير الجاه و المال[...] فترك الأوطان سنة 644هـ "[4]

و بعد هذا التّغيير الذي طرأ على روحه ونفسيّته، فقد كان همّه الأوّل الثّورة على الوضع الذي ساد الأندلس آنذاك و الخروج من ذلك الاضطراب، و التّخلي عن ترف الحياة و بذخها، من أجل البحث عن الحقيقة.

" فلبس الخرقة، و نزل عن ماله وجاهه، وبدأ سفره الرّوحي الطّويل ."[5]

وكانت رحلته الأولى خارج الأندلس هي انتقاله إلى المغرب الأقصى « فنزل مدينة فاس و بجاية وقابس و طرابلس لينتقل إلى المشرق فيزور بلاد الشّام ومصر والحجاز فهو لم يغترب عن الأوطان إلا باحثا عن أوطان الحب»[6]، إذ يقول:

تَغَرَّبْتُ عَنْ أَوْطَانِي لَعَلِّي أَرَى أَوْطَانَكْ[7]

وهذا السّفر الطويل، مكنّه من الإلتقاء بمشايخ وصوفيين،" فالسّفر في نظر الششتَري، وإن كان ظاهره حركة في المكان، ليس إلا وسيلة للتّحرر من قيود المكان وضروراته وتطهير اللّذات من أوحال المادة للإرتقاء بها إلى

1- يوسف زيدان:المرجع السابق، ص63.

2- كروم بومدين: المرجع السابق، ص 16.

3- المرجع نفسه، ص 20.

4- محمد العدلوني الإدريسي: المرجع السابق، ص 80.

5- حميدي خميسي: المرجع السابق، ص 177.

6- كروم بومدين: المرجع السابق، ص 20.

7- الديوان ، ص 227 .

مرتبة الكمال "[1]

و قد كان سفره إلى بجاية محطة غيّرت الكثير، مثلت سفره الرّوحي و غيّرت قناعته الفكرية، التقى بالشيخ ابن سبعين الذي غير اتجاهه و أثر فيه بأفكاره، فاعتنق الششتَري أفكاره وافتتن به و تحوّل من التّصوف السني على يد شيخه " **أبي مدين شعيب** " إلى التّصوف الفلسفي العقلي على يد شيخه " **ابن سبعين** "، وأطلق فيما بعد في منظومته، على نفسه " **عبد سبعين** "

حيث قال في شعره تعبيرا عن حالته الحائرة المضطربة تلك:

كُنْتُ قَبْلَ اليَوْمَ حَائِرْ ... في زوايَا الكَوْنِ دَائِرْ

في بِحَارِ الفِكْرِ مُلْقَى ... بَيْنَ أَمْوَاجِ الخَوَاطِرْ

وَالذِي كانَ مُرَادِي ... لَمْ يَزَلْ فِي القَلْبِ حَاضرْ

كَشَفَ السِّتْرَ عَنْ عَيْنِي ... وَبَدأَ فِي كُلِّ بَهْجَة[2]

وبعد اللّقاء بشيخه " **ابن سبعين** " وصل الششتَري أسفاره ورحلاته، وحيدا أو بصحبة شيخه، أو مع مريديه « وقد ذكر المؤرخون أن الششتَري كان يتبعه ما ينيف عن أربعمئة فقير »[3]

" وكثيرا ما كان يظهر في الأسواق وهو يتغنى بالجمال المطلق، الوجود الأبدي، الله، وبيده آلة للنغم و يتبعه جماعة من الصّوفية يردّدون الغناء "[4]

فحطّ رحاله بمصر و جعل منها مقاما له، فذهب إلى دمياط، كما نزل بالشّام (سوريا) ومكة أيضا، وبعد عودته إلى مصر، أين وافته المنيّة،" فقد مرض ببلدة تدعى الطينة[...] وعندما أحسّ بنهايته سأل مريديه عن إسم المكان فقيل له " الطينة " فقال قولته الشّهيرة :" حنّت الطينة إلى الطينة"

- توفي يوم الثلاثاء 17 صفر 668هـ الموافق ل 16 أكتوبر 1269م [5]

ب/ أثار الششتري و مؤلفاته: فقد خلف تلاميذ محبين يحملون أفكاره ويوصلون رسالته، كما ترك شعرا يشهد له بالفصاحة والدّقة والجزالة، فقد كانت أشعاره وأزجاله ملجؤه الوحيد في التعبير عن حبه وعشقه،

- " و أنها الدّالة على فكره والمعبرة بعفوية وصدق عن تجربته الصوفية "[6]

1- كروم بومدين: المرجع السابق، ص 22.

2- محمد العدلوني الإدريسي: المرجع السابق، ص 81.

3- حميدي خميسي: المرجع السابق، ص178.

4- محمد العدلوني الإدريسي: المرجع السابق، ص88.

5-محمد العدلوني الإدريسي: المرجع السابق، ص 93.

6- كروم بومدين: المرجع السابق، ص 48.

- " فقد ترك الششتَري ديوانا يضم قدرا كبيرا من القصائد والموشحات إلى جانب بعض الرّسائل الصّوفية، ونال هذا الدّيوان استحسان الصّوفية المؤرخين، فقال **"الغبريني"** " شعره في غاية الملاحة وتواشيحه و مقفياته ونظمه الزجلي في غاية الحسن " [1]و نفصل في آثاره كالآتي:

1- تلاميذه:

و هم مباشرون وغير مباشرين.

- فأما المباشرون فهم الذين كانوا يلازمونه في أسفاره يتلقفون أقواله وأحواله أولئك الذين كانوا يؤمون مجالسه العلمية.
- أما غير المباشرين: فهم كثر كذلك، ومنهم من كان علما في عصره ومصره، فقد ترجم له " **أبو العباس الغبريني** " (ت 704هـ) ترجمة تفيض إعجابا.
- كما كان إعجاب **"عبد الله بن عباد الرندي"** الصّوفي الشهير(ت 793هـ) بالششتَري شديدا[2].
- وتلامذة الششتَري في المشرق الإسلامي، فأغلب الظّن أنهم كثر كذلك، و لعل أبرزهم على الإطلاق هو **الشّيخ عبد الغنى النابلسي** (ت 1143هـ) الذي سلك طريقته الصوفية والشّعرية و ألف رسالة في الدّفاع عنه سماها: « ردّ المفتري عن الطّعن في الششتَري.»[3]

2 – مؤلفاته:

- **الشّعرية:**

لقد ترك الششتَري كغيره من المتصوفة شعرا، ترجم أحاسيسه وعبّر من خلاله عن تجربته الصّوفية ومما زاد شعره شهرة " أنه لم يكتف بالتّعبير عن فلسفته في الوحدة المطلقة بالشّعر الفصيح بل كان يعبر عنها بالأزجال وقد لقيت تلك الأزجال في أوساط النّاس من خلال إنشادها في الأسواق شهرة و ذيوعا "[4]

إذ يعتبر الششتَري من السّباقين في كتابه الأزجال و الموشحات، حيث **يقول علي سامي النشار**: وهو محقق ديوان الششتَري في مقدمته، أن الششتَري«أول من استخدم الزجل في التصوف. كما أم محي الدين ابن عربي

1- يوسف زيدان: المرجع نفسه، ص24.

2- ينظر: كروم بومدين، المرجع السابق، ص23.

3- المرجع نفسه، ص 24.

4- حميدي خميسي: المرجع السابق، ص176.

أول من استخدم الموشح فيه، و للرّجلين فضل السباق في هذا المضمار. »[1]

وقد أثرت أشعار الششتَري و أزجاله في الناس من معاصريه أو التّابعين له، أكثر من تأثير أشعار شيخه " **عبد الحق ابن سبعين** "

وكان الششتَري يرفض هذا و يقول: « إنهم يفعلون هذا لقصورهم عن فهم حقيقة الشيخ »[2] وتتمثل مؤلفاته في " الديوان" ، «في حقيقته ديوانان أحدهما كبير و الآخر صغير، الكبير خصص للأشعار المطوّلة، والصغير احتوى الأشعار القصيرة والمقطعات فقط».[3]

- **النثرية :**

وأما عن المؤلفات النثرية للششتَري، فمنها ما وصل إلينا، ومنها ما لم يصل:

المقاليد الوجودية في الدائرة الوهمية:

هو مكتوب بخط مغربي لا بأس به ورقه من القطاع الكبير، تتكون كل صفحة من صفحاته الواحدة و الثلاثين من ثمانية عشر سطرا. وكل سطر يتكون في المتوسط من تسع كلمات.

الرسائل العلمية:

ليس منه سوى نسخة مخطوطة واحدة بدار الكتب المصرية مكتوبة بخط مغربي رديء تصعب قراءته موضوعها يتعلق بالطّريقة الشّشتَرية طريقة الفقراء المتجرّدين، سبب تأليفه لهذه الرسالة: الدفاع الطريقة التي يترأسها[4].

الرسالة البغدادية: هي رسالة صغيرة، لا تتعدّى العشرة من القطاع المتوسط، لها نسخة مخطوطة واحدة ووحيدة بمكتبة الإسكوريال بإسبانيا . موضوعها: محاولة تأصيل لبس الخرقة أو المرقعة التي تميّز جماعة الفقراء المتجردين السبعينية ثم الشّشترية، ومجابهة الفقهاء المتزمتين بالأدلة النّقلية من القرآن والسنة.[5]

1-محمد زكريا عناني: الموشاحات الأندلسية، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، الكويت، 1998م، ص 139.

2- حميدي خميسي: المرجع السابق، ص177.

3- محمد العدلوني الإدريسي: المرجع السابق، ص 109.

4- المرجع نفسه، ص 113.

5- محمد العدلوني الإدريسي:المرجع السابق، ، ص118.

الرّسالة القدسية:

و هي تحت عنوان الرّسالة القدسية في توحيد العامة والخاصة، وهي من المؤلفات المفقودة.[1]

ومن المؤلفات التي تعتبر في حكم المفقود، ولم يعثر عليها:

- " العروة الوثقي في بيان السنن و إحصاء العلوم "
- " مايجب على المسلم أن يعمله ويعتقده إلى وفاته".
- " المراتب الإيمانية و الإسلامية والإحسانية".[2]

كانت هذه أشهر مآثر الششتَري، وما خلفه في حياته.

وفي الأخير يمكن أن ننوه إلى حقيقة مذهب الشّشتَري و بعض آراء الفقهاء و العلماء ورجال الدين في الحكم على معتقداته فمنهم من تعصّب عليه لمذهبه ودافع عنه من أقوال خصومه ومنهم من تعصب عليه ظنّا منهم أنّه ملحد و خارج عن الكتاب والسّنة، " إذ يعد الششتَري أحد المتصوفين الذين اختلفت الآراء في عقائدهم، و لا سيما في ضوء ما وجهت لهم من انتقادات لاذعة من نحو رميهم بالقول ببعض الأفكار الفلسفية[...] من نحو الاتحاد و الحلول ووحدة الوجود "[3] فالأراء تضاربت بين مؤيد ومعارض لعقيدة الششتَري، هناك نوع، حاول إظهار خروج الششتري عن الكتاب والسنة و اتباع طريقة الملاحد من اتحادية وحلولية، و قائلين بالوحدة المطلقة ل: " **ابن تيميّة** " " **ابن الخطيب**"، " **ابن خلدون** "**و** " **ابن حيان**" وغيرهم.[4]

- ونوع حاول مؤلفون الدّفاع عن الششتَري و اتهام خصومه بعدم فهم مقصد أقواله في مقطعاته الشّعرية و رسائله النثرية قصورهم عن إدراك إشارته ورموزه ومصطلحاته مثل " **الشيخ رزوق الفارسي**"، " **ابن ليون التيجي**"، "**ابن عباد الرندي**" " **عبد الغني النابلسي**"، " **ابن رزوق الفاسي** " **والشيخ**" **ابن عجيبة الحسني**"وغيرهم.[5]
- كانت هذه خاتمة السّيرة الذاتية المختصرة للشّاعر الشّشتري منذ ولادته بالأندلس إلى غاية وفاته بمصر و مامرّ به في حياته من رحلات وأسفار روحية وحالات وجد. وقد كانت مؤلفاته المذكورة آنفا الدّليل على شخصيته القوية المتماسكة المعبرة عن تخاليجها بواسطة تعابير واصطلاحات ورموز، إن دلت على شيء فإنها تدّل على عشقه وإلهامه و قدرته الكبيرة على الإبداع.

1- المرجع نفسه، ص 119.

2- محمد العدلوني الإدريسي: المرجع السابق، ص 121.

3- نزار شكور شاكر: "توظيف الإصطلاحات الصوفية في شعر الششتري"، مجلة آداب الرافدين، ع 64، 2012م، ص 102.

4- محمد العدلوني الإدريسي: المرجع السابق، ص 57.

5 -المرجع نفسه، ص 58.

4/التّعريف بديوان الشّشتري:

أ/الجانب الشكلي:

إذا أردنا قراءة كتاب والتّعرف على أهميّته، فإننا سنبدأ بتفحص جانبه الشّكلي، فهو الذي يمهّد لنا الطّريق كونه يحمل العنوان، هذا الأخير يعتبر الرّكيزة الأساسيّة فيه، ومن خلاله يمكننا أن نتعرف على محتواه بصفة عامّة، فالكتاب يعرف من عنوانه لأنّ القارئ أوّل ما يلفت انتباهه العنوان، فهو الذي ينمي فيه غريزة الفضول ويفرض عليه قراءته، وذلك من خلال تشويقه إلى معرفة ما ينطوي عليه من أفكار ومعارف، فالقارئ بطبعه يميل إلى حبّ الإطّلاع والاكتشاف، والدّيوان الذي نحن بصدد دراسته جاء بعنوان ديوان أبي الحسن الشّشتري (أمير شعراء الصّوفيّة بالمغرب والأندلس610هـ-668هـ)، تقديم ضبط ، دراسة وتعليق الدّكتور : محمّد العدلوني الإدريسي، والأستاذ سعيد أبو الفيوض، نشر من طرف دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع بالدّار البيضاء، وجاء الدّيوان في الطّبعة الأولى يتألّف من 472 صفحة، ذو حجم متوسط.

ب/ الجانب المضموني:

جاء ديوان **الشّشتري** على شكل أشعار موزونة وموشحات وأزجال مقسّم إلى أربعة أجزاء مع تقديم ومقدّمة، بدأ الكاتب بعرض تقديم عرّفنا فيه على ما ينطوي الدّيوان عليه من قصائد الشّشتري ، كما تحدث أيضا عن أوّل محقق للدّيوان، وهو الدّكتور علي سامي النّشار الذي كان له الفضل الكبير في إخراج هذا الكتاب في شكل منسّق ومقبول، وبعدها عرج إلى المقدّمة تناول فيها مجموعة من العناصر تتمثّل في:

أولا: عصر الشّاعر التّاريخي والفكري : تحدّث فيه عن أهمّ الأحداث التي عاشها **أبو الحسن الششتري** في ظلّ الدّولة الموحديّة التي كانت تعيش آنذاك أوضاعا سياسيّة مضطربة، أدّت إلى نشر اللأمن وعدم الاستقرار في البلاد، وهذا ما أثّر بشكل سلبي على الحياة الفكريّة، حيث أدّى إلى هجرة الكثير من المفكرّين والعلماء إلى خارج البلاد.

والعنصر الثّاني: كان بعنوان حياة الششتري الزّمنيّة والفكريّة؛ تناول فيه مولده ونسبه ونشأته وتلامذته وأساتذته، مع ذكر أهمّ أعماله ومؤلفاته، هذا فيما يخصّ المقدّمة، أمّا أجزاء الدّيوان فهي أربعة أجزاء.

الجزء الأول وسمه: بعنوان قصائد عرفانيّة، ذكر فيه مجموعة من القصائد الشّعريّة التي كتبها الشّشتري ، ويبلغ عددها أربعين قصيدة، اتبع في نظمها طريقة القدامى، وذلك من خلال توظيفه بحور الشّعر العربي، فهو استفاد منهم الكثير خلال مسيرته الشّعريّة؛ من أمثال الشّعراء الجاهليين والعباسيين والأمويين، وقد طرق مختلف المواضيع كالحبّ الإلهي، والخمر الصوفيّة،[...]بلغة بسيطة وواضحة ومن أهمّ القصائد الموجودة في الدّيوان: القصيدة

النّونيّة التي نالت إعجاب الكثير من الشّعراء الصّوفيين وهي قصيدة طويلة تتكوّن من تسعة وستين بيتا، تناولها الكثير من الصّوفيين في أشعارهم.

والجزء الثّاني قسمه محقق الدّيوان إلى قسمين هما: موشحات وجدانيّة، بلغت تسعة وستين موشحا، وموشحات مشكوك في نسبتها **للشّشتري**، بلغت أربعة موّشحات، وبدأ هذا الجزء بتعريف فن الموشح. ليسترسل بعدها في إيرادها، وقد انتهج **الشّشتري** في هذه الموشحات أسلوبا جديدا للتّعبير عن تجربته الصّوفيّة، وقد أبدع **الشّشتري** في نظم هذا الفنّ، لأنّه متمكّن من خصائصه الفنيّة والموشح هو:« فنّ من فنون الشّعر، نشأ بالأندلس في أواخر القرن الثّالث الهجري، وارتبطت الموشحات منذ نشأتها بالغناء، ويرى الدّكتور إحسان عباس أنّ هناك عاملين قويين شاركا الأغنيّة الشّعبية في خلق الموّشح هما : التّجديد الأندلسي الذي أدخله زرياب– ومن بعده تلامذته– في الألحان بالأندلس، والعامل الثّاني هو التّفنن العروضي ويقترن هذا التفنن بذلك الفتح المبكر الذي أوجده ابن عبد ربه في البيئة الأندلسيّة برسم الدّوائر العروضيّة واستخراج فروع الوزن الواحد منها.» [1]

فالموشح فن أندلسي خالص، كان الغناء السّبب الرّئيسي في ظهوره بفضل التّجديد الذي أتى به زرياب وتلامذته في الألحان، بالإضافة إلى الفنّ العروضي من طرف ابن عبد ربه، والموشح يختلف عن غيره من الفنون لأنّ له قواعد خاصة به.

وقد مرّت الموشحات بمراحل كثيرة، وكلّ مرحلة لها سمات خاصة ، بدأت بمرحلة النّشأة في القرن3هـ ، ضمت مجموعة من الوشّاح أمثال : محمّد بن محمود القبري، ومقدم بن معافى القبري، ابن عبد ربه[...]، والمرحلة التي تليها يطلق عليها الجيل الثّاني ضمّت: يوسف بن هارون الرّمادي وعبّاد بن ماء السماء وابن عبادة القزاز، ثمّ بعدها فترة النّضج والإزدهار ضمّت عددا كبيرا من الوشّاحين من بينهم: ابن زهر الحفيظ، ابن اللبانة وابن الزقاق، وبعدها يأتي وشاحوا القرن السّابع الهجري من بينهم: **محيّ الدّين ابن عربي، أبو الحسن الشّشتري**[2].

وقد تناولت الموّشحات مجموعة من المواضيع أهمّها الحبّ الإلهي، فالموّشحات الصوفيّة اتبعت نهج الشّعر الصّوفي، من خلال اتخاذ الرّموز والإشارات للتّعبير عن حبهم الإلهي، لكنّها تختلف بعض الشيء عن الشّعر الصوفي، كونها بسيطة وسهلة الفهم، وهذا يبدو واضحا في عدد من موشحات الشّشتري، ومن بين المواضيع أيضا الخمر الصّوفيّة، وقد عبّر الششتري عن فكرة الخمر الصّوفيّة التي لم تكن من صنع البشر، والتي ظهرت قبل وجود زمان

1 – سالم عبد الرازق سليمان المصري: شعر التصوف في الأندلس ، ص 369 .

2 – ينظر: المرجع نفسه ، ص 372 .

أو مكان، وهي بسبب فنائه في محبوبه، وكثيرا ما يمزج بين الحب الإلهي والخمر الإلهي، كما تناول في موشحاته بعض الأفكار الفلسفيّة متأثرا في ذلك بابن عربي ونظرياته الفلسفيّة[1].

أمّا لغة الموشحات الصّوفيّة، فجاءت بسيطة وواضحة بعيدة عن اللّبس والغموض كونها ارتبطت منذ نشأتها بالغناء، والكثير من الباحثين انتقدوا الموّشحات ، ورأوا أنّ لغتها ركيكة، ومن بينهم **الدّكتور أحمد ضيف** إذ يقول: «إنّ الموشحات قربت من لغة العامّة وصارت من كلامهم وأناشيدهم، وبذلك ابتعدت عن الفصحى، فغدا علامة من علامات انحلال وحدة اللّغة العربيّة وضياعها.»[2]

كمّا وظف الشّشتري مختلف الأساليب :كالتّناص ، فقد ورد بكثرة في موشحاته بأشكال مختلفة كالتّناص القرآني، التّاريخي، واستخدم البديع بأنواعه: الجناس، الطّباق[...]، واهتم **الشّشتري** أيضا بالخرجة وهي : «القفل الأخير في الموشّح وهي عند الوشاحين أهمّ جزء في الموشح ، فمقامها عندهم مقام المطلع في القصيدة عند الشّعراء، يخصونها بعناية فائقة ويحسبون لها حسابا كبيرا.»[3]

والأصل في الخرجة؛ إمّا أن تكون عاميّة أو أعجميّة أو معرّبة، و**الشّشتري** استخدم في موشحاته الخرجة العاميّة والمعرّبة، وقد تكون مؤلفة أو مخترعة[4] أمّا الجزء الثّالث ، فقد تضمّن أزجال ذوقيّة بلغت ستة وسبعون زجلا ، وأزجال مشكوك في نسبتها **للشّشتري**، بلغت ثلاث أزجال، ويعتبر الششتري أوّل من استخدم الزّجل في الشّعر الدّيني، وهو من أهمّ الزّجالين في الأندلس بعد أستاذه ابن قزمان ، وقد استعمله لتبسيط وتقريب بعض القضايا الصّوفيّة المعقدّة وتسهيلها للعامّة، والمقصود بالزّجل أنّه : «فن شعري قديم قدم الموّشح عامي اللّغة ووثيق الصّلة بالأغنيّة الشّعبيّة التي تمثل بالنّسبة للفنانين أساس الارتكاز في بناء نصوصهما في مرحلة النّشأة، ليعرف كلّ منهما بعد ذلك خصوصيته واستقلاله وإن تشابها في شكل البنيّة وعناصرها.»[5]

فالزّجل فن من فنون الشّعر قدمه يرجع إلى قدم الموشّح، وارتبط ظهوره بالغناء الشّعبي وله علاقة وطيدة به.

وقد تحدث ابن الطواح في سبك المقال عن أزجال **الشّشتري** قائلا: «وله شعر كثير وأزجال يتداولها الفقراء»[6].

هذا يعني أنّ أزجال **الشّشتري** خاصّة بطبقة الفقراء.

ويقول أيضا:« [...] شعره في التّحقيق من النّمط العالي وله أزجال مطبوعة كأنّها للقلوب مصنوعة.»[7]

---

1 – ينظر سالم عبد الرازق سليمان المصري: شعر التصوف في الأندلس ، ص – ص ، 372 – 382 .

2 – المرجع نفسه ، ص 392 .

3 – المرجع نفسه ، ص 429 .

4 – ينظر :كروم بومدين ، أبو الحسن الششتري الجوال حياته وشعره ، ص 56 .

5 – كروم بومدين : أبو الحسن الششتري الجوال حياته وشعره ، ص 51 .

6 – نور الهدى الكتاني : الأدب الصوفي في المغرب والأندلس قي عهد الموحدين ، ص 85 .

7 – المرجع نفسه، ص 85 .

وتناول الزّجل موضوعات مختلفة ومتنوعة كانت في بداية الأمر تدور حول اللّهو المجون، ثمّ تطوّر بعد ذلك وأصبح يتناول موضوعات أخرى كالمدح الرّثاء- الزّهد التّصوف ومن أهمّ أعلام الزّجل: **أبو بكر بن قزمان القرطبي، عبد الحق ابن سبعين، أبو الحسن الششتري**[1] ، هذا الأخير ضمّن أزجاله الكثير من المواضيع المهمّة من بينها موضوع الحبّ الإلهي، عبّر من خلاله عن شدّة حبه وتعلّقه بخالقه وشوقه إلى لقائه، فهو لا يغيب عن خاطره ولو لحظة لذلك ضحى من أجله بكلّ شيء، كما تحدث أيضا عن الخمر الإلهية وصفاتها وأهميتها في الكثير من أزجاله.

ولغة الزّجل لم تكن لغة عاميّة خالصة بل كانت تمتزج بقليل من اللّغة الفصحى، فهي لغة واضحة مفهومة لا يشوبها اللّبس والغموض ، وفي هذا يقول **الدّكتور فوزي عيسى**: «أزجال الموحدين لم تكتب كلها بلغة الأندلسيين الدّارجة بل كانت تزاحمها في كثير من الأحيان لغة الكتابة.»[2]

ولغة **الشّشتري** كذلك في كثير من الأحيان تكون قريبة من الفصحى، وفي أحيان أخرى يمزج بين اللّهجة الأندلسيّة واللّهجات المشرقية في كثير من أزجاله، كما وظف مختلف الظّواهر اللّغويّة كظاهرة التّصغير وهي صفة بارزة في أزجاله ومن بين الظّواهر أيضا نجد البديع والصّنعة اللّفظيّة خاصة الطّباق والجناس، ووظف كذلك الخرجة بأنواعها.[3]

والجزء الرّابع والأخير، أطلق عليه الدّيوان الصّغير جاء بعنوان: مقطعات زجلية وتوشيحية متفرّقة، تناول فيها الشّاعر مواضيع مختلفة ومتنوعة، بلغ عددها 54 مقطوعة.

1 -كروم بومدين : أبو الحسن الششتري الجوال حياته وشعره ، ص 51 .

2 - سالم عبد الرازق سليمان المصري : شعر التصوف في الأندلس ، ص 457 .

3 - ينظر: المرجع نفسه ، ص- ص 458 ، 463 .

الفصل الأول

الفصل الأول : أنواع المصطلحات الصّوفية ودلالتها

تمهيد:

اللّغة بصفة عامّة هي أداة الإنسان يستخدمها للتواصل، وللتعبير عمّا يختلج صدره من أحاسيس ومشاعر، إذ تعتبر اللّغة الصّوفية أداة وسلاح المتصوفة في التّعبير عن مكنوناتهم والإدلاء عن وجدهم الصّوفي.
وبالحديث عن اللّغة الصّوفية فإنه لا يمكننا تعريفها تعريفا جامعا مانعا، بيد أنّه يمكننا رصد بعض مواصفاتها وما يميّزها عن غيرها.

وبما أنّ لغة الأدب الصّوفي هي تعبير بطريقة راقيّة، عمّا يختلج النّفس والشّعور من أحاسيس ومشاعر؛ فالصّوفية لهم مجالهم الخاص الذي يبحرون في أغواره في حالات وجدهم، فهم يعبّرون عمّا يحسّون به من روحانية صادقة ومشاعر حقيقية بنفَس صوفي صادق وعال، سواء في ميدان الشّعر بجميع أشكاله من قصائد وموشحات، أم في ميدان النّثر من خلال الرّسائل والخطب والأوراد والأدعية....الخ.

فالإنتاج الصّوفي همّه الوحيد معالجة النّفس والرّوح معا، ممّا يشوبهما من الشّهوات والشّوائب وإدخال روح التّفاؤل إلى النّفس وتهدئتها، وذمّ الدّنيا وتذكرة بالآخرة، ولا يمكن التّعبير عن هذا كلّه بالوسائل البشرية المعتادة في الخطاب، لأنها غير قادرة لا على استيعاب تلك المفاهيم التي تعبّر عن العالم المثالي، ولا على توضيح نوع الحقيقة التي تحملها، و هي الحقيقة المتصلة بالعالم العلوي المطلق، ولهذا استخدم الصّوفية الغموض والإبهام في جلّ أثارهم، وطبعا هذا الغموض هو الغموض الذي وصل صاحبه إلى مستوى عال من التّفكير، وحياة الصّوفي اليومية جلّها إن لم نقل كلّها عبادة وذكر، وصلاة واعتكاف وقرآن وتدّبر، ممّا يؤدي إلى وجود فارق جلي بينه وبين الإنسان العادي، لأنّ فهم الإنسان العادي للأمور فهم سطحي لا يتعدى الكلمات أو الجمل التي يتلّقاها من خلال حواسه، لكن الصّوفي بطبيعة الحال بعيد النّظر يرى الأمور بمنظار مختلف، منظار ميزته الدّقة والعمق، يجمع بين العقل والحس، فهو يسعى من خلال سفره الرّوحي إلى التّواصل مع المطلق عن طريق التجربة التي يعيشها فيجمع كل هذا ويصبُّه في قالب أدبي مميّز ومغاير للمألوف.

تتضمن اللّغة الصّوفية: المصطلح والشّطح*والرّمز والحرف والحكمة، سمتها التّعقيد والغموض وصعوبة التّأويل، يقول **القشيري** في رسالته عن اللّغة التي يستعملها المتصوفة:« إنّهم مستعملون ألفاظا فيما بينهم

*الشطح: مصطلح صوفي يعبّر عن تصرفات وتعبيرات تصدر عن الصّوفي في أوقات خاصة وبكلام آخر. ينظر: محمّد بن بريكة، التّصوف الإسلامي، من الرّمز إلى العرفان/ موسوعة الحبيب للدّراسات الصّوفيّة(الكتاب الأوّل) دار المتون، الجزائر، ط1، 1427هـ- 2006م، ص

قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجماع والتّستّر على من خالفهم في طريقتهم»[1]، فمن خلال هذا القول يتضح أنّ الصّوفية عامة ومصطلحاتها خاصة، متعارف عليها بين المتصوفة جميعا، أما الغريب عن هذا المجال فإنّه يجد نفسه يقرأ نصا باللّغة العربية، لكنه لا يستطيع أن يفهمه أو يفقه شيئا منه، وكأن تلك المصطلحات سرّا من أسرار الصّوفي، لا يجب أن يعرفها غيره، فالعبارات الصّوفية تحمل معنيين: أولها لغوي ظاهر يتجلى في الألفاظ المستعملة، والآخر ذوقي باطني والوصول إليه صعب وشاق؛ لأنّ النصوص الصّوفية تشتغل على التّلميح والإخفاء والتّكتم لا على البيان والتّصريح.

فالمصطلح الصّوفي إذا لفظ معيّن بين قوم معينين، انفرد به أهل الحقائق، حيث وضعوا لجنس معرفتهم قواميس خاصّة، شيّدت هذه القواميس على أساس الحدّ بالذوق لا على الحد الذّاتي، بخلاف المناطقةوغيرهم. فالصّوفية إذا سئلوا عن شيء لا يجيبون بالحدّ الذاتي، فالحد الذاتي في نظرهم لايتحقق في العقل وحده أو الحس وحده أو هما معا، بل يتحقق في التّجربة الجامعة بين العلم والذّوق، إنّهم لا يعوّلون على القيود النّظرية في إرساء التّصورات وتأسيس المفاهيم، لكي لا يحدّوا من طاقة اللّغة في إنتاج الدّلالة، بل يعولون على المزاوجة بين اللّغة وتجربة الوجود.

إنّ الكلمة في المعجم الصّوفي لا تكتسب دلالتها إلاّ داخل حال من الأحوال أو مقام يبلغه الصّوفي في سفره نحو المطلق، وهذا الأخير يكون دافعا لتوليد اصطلاحات جديدة ربطت بين الوجودي والذاني؛ فالوجد الصّوفي لا يُبلغ إلا على سبيل التّقريب بواسطة لغة العرف المشترك التي لا تستطيع تصوير أكثر المشاعر، فيقع الصّوفي في الإغراب إذا استعمل ألفاظه الخاصة وفي الإلباس إذا استعمل المتداول، و« ممّا يزيد الدّلالة الصّوفية تشعبا وتعقيدا أنّها لا تتصورها العقول إلاّ بالمرشد ولا تنالها النّفوس لا بالجهد ولا بالتجلد بل بالنّفحات الإلهية حتى يبصر ما لم يبصر ويعلم ما لم يعلم وتظهر أشياء لا من جنس ما يكتب، فالحدود المنطقيّة لا تنطبق على المتصور الصّوفي»[2].

فالمصطلح الصّوفي إذا خير تعبير عن حالة صوفيّة تمثّل المعاناة الخاصّة بالانفصال عن كل الوقائع والمعيّنات، والغاية من المصطلح الصّوفي حسب **القشيري** هي: «الكشف عن المعاني الخاصة للصوفيّة، ستر الحقيقة الصّوفية على الأجانب عن التّصوف لتبقى أسرار داخل دائرة أتباعه»[3]، لأنّ معايشة الوجد والتّجربةالصّوفية محاولة لابد منها إن لم تقل شرط أساسي لمن يحاول الولوج إلى عالم الصّوفية وفهم اصطلاحاتهم،والغوص في تحليل تعابيرهم، لأنها نابعة عن الذّوق والحس لا عن العقل والذات.

وينقسم المصطلح الصّوفي بصفة عامة إلى ثلاثة أنواع: **المصطلح البسيط ، المصطلح المتقابل ، المصطلح العرفاني الخاص.**

1- محمد بن بريكة: المرجع السّابق، ص84.

2- محمد زايد: أدبية النص الصّوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، عالم الكتب الحديث، اربد، الأردن، 2010م، ص122.

3- محمد بن بريكة: المرجع السّابق، ص214.

أ- المصطلح البسيط:

ويتضمن المصطلحات التّالية:

1- مصطلح الإلهام:

من المصطلحات الصّوفيّة التي يتداولها أهل التّصوف، وهو يعبّر عن علاقة بين طرفين هما الملهِم والملهَم، طرف مرسل وطرف متلق.

فقد ورد في كشاف اصطلاحات الفنون **للتهانوي**، تعريف مصطلح الإلهام إذ يقول هو: «لغة الإعلام مطلقا، وشرعا إلقاء معنى في القلب بطريق الفيض أي بلا اكتساب وفكر، ولا استفاضة؛ بل هو وارد غيبي ورد من الغيب بإلقاء الخير في الغير بلا استفاضة فكريّة منه.»[1]. فالإلهام لغة هو الإعلام أمّا شرعا فهو ما يقع في القلب عن طريق الفيض، والفيض يمثّل التّجلي الإلهي، يعني أن الإلهام هو مايرد من الغيب على قلب العبد.

وورد في موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية، أنّ الإلهام« مايقع في الرّوع بطريق الفيض»[2]، وهو ما يؤكد كل من السّابق.

أمّا في تعريفات **الجرجاني**، فإنّه: «ما وقع في القلب من علم [...] والفرق بينه وبين الإعلام، أنّ الإلهام أخص من الإعلام، لأنّه قد يكون بطريق الكسب وقد يكون بطريق التّنبيه.»[3] ، وهنا يفرق الجرجاني بين الإلهام والإعلام، ويكمن الفرق في أنّ الإلهام أخصّ من الإعلام، فالإعلام يكون بالكسب أو التّنبيه أمّا الإلهام فقد يكون عن طريق الفيض وبلا اكتساب.

وقيل الإلهام:«ماوقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة.»[4]. فالإلقاء من الله تعالى، ويكون بذلك التّطبيق أمر محتم ولا جدال فيه، ويكون إمّا من قبل الله تعالى أو من قبل الملائكة. أمّا الذي من قبل الله تعالى فقد أشار إليه سبحانه في القرآن الكريم، عن مريم رضي الله عنها حينما أوت إلى شجرة النّخل في الشّتاء فخاطبها بإلهام ووحي من دون واسطة، وقال لها:﴿ **وهُزِّي إليك بجذْع النخلة تساقط عليك *رُطباجنيا فكلي واشربي وقرّي عينا** ﴾ **[مريم، الآية: 25، 26]**

وقال الإمام **فخر الدين الرّازي** عند تفسير هذه الآية: إنّ ذلك كان على سبيل النفث في الرّوع والإلهام

1- التّهانوي(محمد علي) : كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج،تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، نقل النّص الفارسي إلى العربيّة: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: دحروج زناتي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1996م، ص1308.

2- محمّد بن بريكة :المرجع السابق، ص220.

3- الشّريف الجرجاني(علي بن محمّد السّيد)،[ت740هـ-816هـ]):كتاب التّعريفات، تح: عبد المنعم الحفني، دار الرّشاد، القاهرة، ص44.

4- ممدوح الزّوبي: معجم الصّوفيّة، دار الجيل، بيروت، ط1، 2004م، ص38.

والإلقاء في القلب كما كان في حقّ أمّ موسى عليه السّلام، في قوله في سورة القصص﴿**وأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى**﴾ [القصص، من الآية:7] حيث يقول **الإمام الألوسي** في تفسيره لهذه الآية: المراد بالإيحاء عند الجمهور ما كان بإلهام.[1]

وقوله تعالى: ﴿ **وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِى مِنَ الجِبَالِ بُيُوتًا**﴾ **[النحل، الآية: 68]**«الإلهام للحيوان غير العاقل»[2] وفي هذا القول، ذكر لأمثلة عن الإلهام الذي يكون من قبل الله تعالى، فهو يكون من غير واسطة، ونلمس هذا في قصة مريم العذراء، أثناء وضعها لمولودها، إذ أوحى لها أن تهزّ جذع النّخلة، لتسقط عليها ثمارها الشهيّة، وكذلك الأمر في قصة موسى عليه السلام، إذ أوحى لأمه أن ترضعه وتضعه في الصندوق، وتلقيه في النّهر، وهذا الإخبار كان عن طريق الإلهام من الله تعالى. وآخر مثال هو وحي اللّه تعالى للنحل، وهو عبارة عن إلهام، حيث أوحى الله تعالى إلى النّحل أن تتخذ من الجبال بيوتا.

وأمّا النّوع الثّاني من الإلهام، الذي يتمثّل في الإلهام من قبل الملائكة «فالملك يحدّث الإنسان كما قال **صلى الله عليه وسلم**:« وأمّالمة الملك فإيعاد بالخير وتصديق بالحق فمن وجد ذلك فليعلم أنّه من الله فليحمد الله، ويقول **الرّازي** إنّ هناك الكثير من الصّالحين كلمتهم الملائكة.»[3] بمعنى أنّ الإلهام يكون هنا بواسطة الملك بين المولى جلّ وعلا، وبين أوليائه.

2-مصطلح التّجلي:

وقد تعدّدت تعاريفه كغيره من المصطلحات الصّوفيّة الأخرى، ففي اللغة يعني:«الظّهور، وعند السّالكين عبارة عن ظهور ذات الله وصفاته.»[4] نلاحظ تطابق المعنى اللّغوي للتّجلي، بمعناه عند الصّوفيين، المتمثّل في الظّهور، وعرّف أيضا أنّه: «ما يظهر في القلوب من أنوار الغيوب.»[5].

أو كما ورد في ديوان **الششتري**، «أنّ التّجلي هو ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب»[6] فقد قال في قصيدته التي تحمل عنوان "التّجلي":

كَشَفَ المَحْبُوبُ عنْ قَلْبِي الغِطَا وَتَجَلَّى جَهرَةً مِنِّي إِلَيّ

1- ينظر:ممدوح الزوبي: المرجع السّابق، ص39.

2- محمد عمارة: الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلاميّة، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط4، 2006م، ص172.

3- ممدوح الزوبي: المرجع السابق، ن.ص.

4- التّهانوي: المرجع السّابق، ص 268.

5- محمّد بن بريكة: المرجع السّابق، ص221.

6- أبو الحسن الششتري: الديوان، ص253.

لمْ يُشَاهِدْ حُسْنَهُ غَيْرِي وَلَمْ يَبْقَ فِي الدَّيْر سِوَى الْمَشْهُودِ فِيَّ»[1]

فالشّاعر يصوّر لنا كيف انكشفت أنوار الغيب عن قلبه، وانجلت الحقيقة له كاملة. والصّوفي يعتبر نفسه يعيش في التّجلي (الانكشاف والظهور) وهذا الأخير، يقابله السّتر والحجاب والغطاء، وهو عند المتصوّفة الحائل الذي يقف دون تجلي الحقيقة.

وينكشف التّجلي للقلوب من أنوار الغيوب، وهو على ثلاثة أحوال:

«تجلي الذات، تجلي صفات الذّات وتجلي حكم الذّات، والأوّل هو المكاشفة أو كشوف القلب في الدّنيا[...] وكشوف العيان في الآخرة، والثّاني هو موضع النور؛ وهو أن تتجلى له قدرته عليه فلا يخاف غيره، وكفايته له فلا يرجو سواه.والثّالث يكون في الآخرة، فريق في الجنة وفريق في السّعير.[2]كانت هذه أحوال المتصوف أثناء انكشاف وإشراق الأنوار وإقبال الحق على قلوب المقبلين، وورد في التّعريف" أنوار الغيوب"، وقد جمعت الغيوب باعتبار تعدّد موارد التّجلي، فإنّ لكل اسم إلهي بحسب حيطته ووجوهه تجليّات متنوعة، وأمهات الغيوب التي تظهر التّجليات من بطائنها سبعة.»[3] إذن فقد جمعت الغيوب لتعدّد موارد التّجلي، وأن هناك سبعة غيوب تظهر التّجلي وهي:

«أ-غيب الحق وحقائقه.

ب-غيب الخفاء المنفصل من الغيب المطلق.

ج-غيب السّر المنفصل من الغيب الإلهي

د-غيب الرّوح وهو حضرة السّر الوجودي.

هـ-غيب القلب، وهو تعانق الرّوح والنّفس والكمال.

و-غيب النّفس وهو مقام الأنس.

ز-غيب اللّطائف البدنيّة.»[4]

أي أنّ التّجلي يكون من خلال تلك الغيوب السّبعة.

1- أبو الحسن الششتري: الديوان، ص 82.

2- ممدوح الزوبي: معجم الصّوفيّة، ص77.

3- الشّريف الجرجاني: كتاب التّعريفات، ص61.

4- محمد بن بريكة: المرجع السّابق، ص245.

والتّجلي: « بالأسماء الإلهية يكون لكل عارف على قدر مرتبة. والفرد الجامع هو المحيط بجميع ذلك، والعارف يرى في نفسه أنّ ليس ثمّ غيره يتجلّى بتلك الأسماء والصّفات إلا هو»[1]،فكلّ عارف يتفرد وأنّه ليس هناك من يشاركه في التجلّي بتلك الأسماء والصّفات وتكون درجته هي المتحكمة في ذلك، باستثناء الفرد الجامع، أوكما يسمّى القطب*[1] الجامع «فله جميع المراتب وله الاستيلاء على جميع المراتب وله الذّوق من جميع المراتب،وله الإحاطة الشّاملة في جميع المراتب»[2]، وله المنع والعطاء في جميع المراتب، فكما قلنا هو المحيط والجامع.

والتّجلي تجليّان؛ تجلّي ذاتي وتجلي صفاتي؛أمّا الذاتي فهو: «ما يكون مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصّفات معها[...] والتّجلي الصّفاتي ما يكون مبدؤه صفة من حيث تعينها وامتيازها عن الذّات»[3].

والفرق جلي بينهما.

3- مصطلح التوكل:

فقد ورد هذا المصطلح في الكثير من آيات الذكر الحكيم منها:

﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ [الطلاق: الآية3]

﴿وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكّلِ المُومِنُونْ﴾ [آل عمران: الآية 122]

﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ﴾ [آل عمران : الآية 159]

﴿ وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُومِنِينَ﴾[المائدة: الآية23]

فقد ذكر المولى جلّ وعلا التوكل، واستحسنه لعباده، وقد شرحه **الجرجاني** في تعريفاته،« بأنّه الثقة بما عند الله تعالى واليأس عمّا في أيدي النّاس»[4] . فحسن الظّن بالله تعالى، وترك ما دون ذلك هو التّوكل الحق.

وورد في معجم الصّوفيّة أنّ **السّري السّقطي***[2] عرفه بأنّه:«الانخلاع من الحول والقوة. فيما عرّفه **ابن مسروق** بأنّه الاستسلام لجريان القضاء في الأحكام.»[5]أي تسليم أمور القضاء لله تعالى فهو المدّبر لها بحوله وقوته.

1- أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفيّة، ص49.

*[1] القطب: هو إنسان اختص بما يختص به غيره من الكمال، وقد يكون قطبا للأقطاب، سابقا في وجوده عليهم وعلىكل ما في عالمي الغيب والشّهادة. ممدوح الزّوبي :معجم الصّوفيّة، ص 334.

2- أيمن حمدي: المرجع السّابق، ص50.

3- الشريف الجرجاني: كتاب التّعريفات، ص61.

4- المرجع نفسه، ص78.

*[2] السري السقطي[.../257هـ] : هو خال الجنيد وأستاذه، وتلميذ الكرخي، واسمه أبو الحسن سري بن المقلّس السقطي، كان أوحد زمانه في الورع وعلوم التوحيد، وأوّل من تكلم ببغداد في لسان التوحيد وحقائق الأحوال. ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص210.

5- ممدوح الزوبي: المرجع السابق، ص98.

أمّا **التهانوي** فقد عرفه بقوله: قال في خلاصة السّلوك قال بعض أهل المعرفة التّوكل أن يصبر على الجوع أسبوعا من غير تشويش خاطر، وقيل التوّكل أن لا تقضي الله من أجل رزقك باشتغال الأسباب وروية الرّزق من الله تعالى فريضة، ومن ترك الكسب وطمع في المخلوقين فهو متّاكل وليس بمتوكل، فالاتكال عكس التّواكل. والتوكل محض الإيمان، لأنّه فريضة على العباد، ولا يكون الإيمان إلا بتوكل، والتّوكل يزيد وينقص كما أنّ الإيمان يزيد وينقص والناس يتفاضلون في التوكل [...] وهو: طرح البدن في العبوديّة وتعلّق القلب بالرّبوبية، والطمأنينة إلى الكفاية، فإن أعطى شكر وإن منع صبر راضيا موافقا للقدر.[1]

لقد أمر الله سبحانه وتعالى بالتّوكل، «وجعله مقرونا بالإيمان **لقوله تعالى:**﴿ **وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُم مُومِنِينَ**﴾**[المائدة،الآية: 23]**. فجعل التّوكل عليه حقيقة الإيمان، والتوكل جند الله في الأرض.»[2] فالتوّكل حسب السُّلَّمي مرتبط بالإيمان.كما قد أورد **القشيري** في رسالته بابا للتّوكل، إذ قال: «قيل لأبي يزيد ما التّوكل، فقال لي ما تقول أنت، قلت إن أصحابنا يقولون لو أنّ السّباع والأفاعي عن يمينك ويسارك ما تحرّك لذلك سرّك، قال **أبو يزيد** نعم هذا قريب، [...] وقال **سهل بن عبد الله** أول مقام في التّوكل أن يكون العبد بين يدى الله عزّ وجلّ كالميت بين يدي الغاسل يقلبه كيف يشاء لا يكون له حركة ولا تدبير.»[3] بمعنى أنّ التوكل هو التّسليم الكلي لله والخضوع والاستسلام وإرجاع الأمور كلّها لإرادته سبحانه وتعالى وهذا المقام أي التّوكل« لا يتمّ بلوغه إلاّ لمن استطاع من السّالكين إسقاط الأسباب وتعلّق بالله.»[4] وذلك بتعتيب النّفس ومجاهدتها، وربط الوجود بالله تعالى.

4- مصطلح الذكر:

هذا المصطلح له علاقة بالعبادات، نستعمله في حياتنا العاديّة، والذكر تذكير للقلب بالمولى جلّ وعلا، وتقريب للنّفس منه تبارك وتعالى، يعتبر حال من أحوال الصّوفيّة، وهو«ترديد اسم الله سبحانه باللّسان و التّفكير فيه.»[5]إذ يقول **الششتري** في إحدى قصائده:

يَا حَاضِرًا فِي فُؤَادِي بِالفِكْرِ فِيكُمْ أَطْيبُ

إِنْ لَمْ يَزُرْ شَخصُ عَيْنِي فَالقَلْبُ عِنْدِي يَنُوبُ[6]

1- رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التّصوف الإسلامي، ص231.

2- عبد الرحمن السلمي: المقدّمة في التّصوّف، تح: يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، ط1، 1419، ص34.

3- القشيري: الرّسالة القشيرية، ص195.

4- محمّد العدلوني الإدريسي: أبو الحسن الشّشتري وفلسفته الصّوفية، ص351.

5- ممدوح الزوبي: المرجع السّابق، ص170.

6- ديوان الششتري، ص31.

فالشّاعر بأبياته هذه يترجم معنى الذكربأنّه موجود وحاضر في القلب، ومتعلق بالفكر، فإن غاب عن اللّسان فالقلب ينوب عن ذلك..

وورد أيضا في تعريف الذكر أنّه:« الخروج من ميدان الغفلة إلى قضاء المشاهدة، وهو بساط العارفين،[...] ولا تصوّف من غير ذكر»[1]، فالذّكر نقيض الغفلة، وهو لازم على السّالك، ويسمى عند السّالكين «ذهولاًعن الأكوان، وطمأنينة القلب بذكر الله.»[2]ويعتبر قراءة القرآن من أفضل العبادات عند الصّوفيّة، بل إنّ أصل الإسلام كلمة (لا إله إلاّ الله وحه لا شريك له)، وهذه هي عين الذكر، وينبغي الاستمرار في هذا الذكر، وإذا لم يكن باستمرار فينبغي أن يكون في أكثر الأحوال لأنّ الفلاح منوط به، لذلك **قال سبحانه وتعالى﴿ وَاذْكُرُواالله كَثِيرًا لعلّكم تُفْلِحُونَ﴾[3][الأنفال،الآية: 45]**

إذن فالذّكر شيء ضروري في حياة الصّوفي، وعبادة لابدّ منها، فهو يجعل السّالك: « مطمئنا متيقنابالوجود ويجعله مستعدا لحال المشاهدة التي هي غاية الأحوال والمطلوب النّهائي للسّالك»[4].

فانكشاف المولى جلّ وعلا وتجليّه للصوفي هو ذروة ما يتمناه ويساعد في حدوث هذا، مداومة السّالك على الذّكر بقلبه وفكره ولسانه في أي مكان وزمان.

وكما قال **القشيري** في رسالته: « ذكر الله سيف المريدين به يقاتلون أعدائهم وبه يدافعون الآفات التي تقصيهم »[5]، لأنّ العبد كما يفزع إلى مولاه فإنّ الله تعالى يحيد عنه ما يكره.

ويضع أحد الباحثيين شروط للذاكر وآدابا على المحقق اتباعها هي:

«– أن يكون الذاكر على طهارة تامة ونظافة تامة، كأن يتهيأ للصّلاة.

– أن يكون على أكمل الآداب وأحسن الهيئات ظاهرا وباطنا.

– أن ينفرد عن الخلق، ويلتزم الخلوة ما استطاع، ويستعد لقبول الإلهية، وأن يستقبل القبلة معرضا عمّا سوى الله.

– أن يتحرى الذاكر لله الأزمة الشّريفة: كما بعد طلوع الشّمس، وبعد العصر إلى غروبها، وبين العشائين.»[6]فعلى الذاكر التّأدب بهذه الأخلاق لأنّه لا يتواصل مع أيّ كان، وإنّما يتّجه إلى خالق الخلق ومبدع الكون، الحق

1– محمّد بن بريكة: المرجع السّابق، ص222.

2– أيمن حمدي: المرجع السّابق، ص52.

3– ممدوح الزّوبي: المرجع السّابق، 170.

4– المرجع نفسه، ن.ص.

5– القشيري(زين الدين أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة): الرّسالة القشيرية، علق عليها : القاضي زكريا بن محمد الأنصاري، دار جوامع الكلم، القاهرة ،ص 254.

6 – محمد العدلوني الإدريسي: المرجع السّابق، ص338.

سبحانه وتعالى فكما قال **القشيري** أن من خصائص الذّكر أنّه « غير مؤقت، بل ما من وقت من الأوقات إلاّ والعبد مأمور بأن يذكر الله تعالى.»[1]، فالعابد يكون ارتباطه بالذّكر ارتباطا كبيرا، وصلة به وثيقة.

5- مصطلح الرّوح:

في تعريف الرّوح قد ورد في معجم الصّوفيّة مجموعة من التّعاريف لبعض المتصوفة نذكر منها:

-تعريف **الجنيد**: « الروح شيء استأثره الله بعلمه ولم يُطلع عليه أحدا من خلقه» بمعنى أنّ الرّوح سرّ من أسرار المولى تبارك وتعالى.

-تعريف **النّباجي**: «الرّوح جسم يلطف عن الحسّ ويكبر عن اللّمس ولايعبر عنه بأكثر من موجود» ، فهي شيء معنوي حسّي لا مادي يمكن لمسه.

- قال **ابن عطاء**: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد.»

- يقول **قاسم غني**: «إنّ الرّوح تستعمل في معنيين: الأول هو أنّها بخار لطيف، منبعه تجويف القلب الجسماني، وهو منبعث من حرارة القلب، ومنتشر بواسطة العروق في كل أجزاء الجسم ويكون سبب للحياة الجسمانيّة [...]، والمعنى الثّاني للرّوح الذي يقصده الصّوفيّة، عبارة عن اللّطيفة المدركة في الإنسان، وهي مصداق**لقوله تعالى** :﴿ **قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِي**﴾ **[الإسراء: الآية: 85]**وقد هبطت من عالم الأمر والنّهي، تعجز العقول عن إدراك كنهها.»[2] فهذه بعض تعاريف الرّوح. والتي تعتبر من أسرار الله تعالى ولا يعلم كنهها إلاّ هو.

أمّا في موسوعة التّصوف الإسلامي فقد ضمنا تعريفا للرّوح والذي نصّه:

«هي اللّطيفة الرّبانيّة المودعة في الجسد الإنساني، ولها فيه نوع تصرف باعتباره سرّ الحياة، وهي عند الصّوفيّة على مراتب عشرة أعلاها أرواح العارفين وأدناها أرواح المريدين، والرّوح أنواع، الرّوح الأعظم، وهي الحقيقة المحمديّة، والرّوح الخفي، والرّوح الأخفى، وروح القدس، الإلقاء»[3].

أمّا **الجرجاني** فقد عرّف الرّوح بأنّه: «اللّطيفة العالمة، المدركة من الإنسان، الرّاكبة على الرّوح الحيواني، نازل من عالم الأمر، تعجز العقول عن إدراك كنهه، وتلك الرّوح قد تكون مجرّدة، وقد تكون منطبقة في البدن.»[4]

1- القشيري:الرّسالة القشرية، ص255.

2- ينظر: ممدوح الزوبي: المرجع السّابق، ص189.

3- محمد بن بريكة: المرجع السّابق، ص223.

4- الشريف الجرجاني: المرجع السّابق، ص126.

والرّوح الحيواني هو جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني، وينتشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن. »[1]، فمحلّ الرّوح هو القلب، وسرّ المولى في خلقه.

وقد ورد أيضا في تعريف الرّوح أنّه: «الجوهر اللّطيف الصّافي الشّريف الذاكر العارف مهبط الأنوار الإلهيّة الصّادرة من أمر الله، وهي محل للصفات المحمودة»[2] فالرّوح قبس من نور الله، أودعها الله في الجسد، كما يمكن أن تكون مجرّدة.

6- مصطلح السّر:

السّر عند الصّوفيّة :« لطيفة مودعة في القلب، كالرّوح في البدن، وهو محلّ المشاهدة »[3] فحال السّر كحال الرّوح، وهو مصطلح :«يدّل على شيء يختص بالله سبحانه وتعالى»[4] فهوشيء مخصوص لله تعالى.

إذن فالسّر:« هو غيب من غيوب الله لا تُعرف ماهيته ولا تدرك، وحكمه أن يكون العبد في كل حال، لا يتحرك إلا لله ولا يسكن إلا لله، ولا يقع في شيء من مخالفة الشّرع أصلا لكمال طهارته»[5]إذن السرّ يعتبر من الغيب، يجعل العبد مرتبطا بالله تعالى.

وهو أيضا: «فيض من الأنوار الإلهيّة يرد على قلب العبد قبل الفتح، إذا سرى في ذاته وقلبه حمل الذات على طلب الحق ومتابعته ومنعها من الباطل ومتابعته عملا وحالا»[6] فالسّر متعلق بالله لا بالخلق.

وورد أيضا عن السّر أنّه: «خفاء بين العدم والوجود موجود في نعماه وقد قيل: السّر ما غيبه الحق ولم يشرف عليه الخلق، فسر الخلق ما أشرف عليه الحق بلا واسطة، وسرّ الحق مايطلع عليه إلاّ الحق، وبعبارة أخرى يطلق لفظ السّر على ما يكون مكتوما بين العبد والحقّ سبحانه في الأحوال»[7].

فالسّر خفاء لا يتجلّى لأي كان، وهو يمثّل العلاقة القائمة بين الصّوفي وربّه، كما وأنّ من ميزة المتصوّفة كتم أسرارهم وعدم البوح بها، ويؤثرون الكتمان على الإدلاء، معتقدين أنّ ذلك من الأدب مع الله تعالى بحفظ السّر وعدم الإفصاح.

1- الشريف الجرجاني: المرجع السابق،ص126.

2- المرجع نفسه، ن ص.

3- المرجع نفسه، ص133.

4- ممدوح الزوبي: المرجع السّابق،ص207.

5- أيمن حمدي: المرجع السّابق، ص53.

6- المرجع نفسه، ص66.

7- نزار شكور شاكر: توظيف الاصطلاحات الصوفية في شعر الششتري، مجلّة الرّافدين، ع64، 1434هـ-2012م، ص106.

ونجد مصطلحا آخر هو" سر السّر"، فقد ورد في تعريفات**الشريف الجرجاني**:«سرّ السّر هو ما تفرّد به الحق عن العبد كالعلم بتفصيل الحقائق في إجمال الأحديّة وجمعها واشتمالها على ما هي عليه.»[1] فهو المعرفة المخصوصة لله دون سواه.

وقد ورد كذلك تعريف السّر في كشّاف **التّهانوي**، إذ يقول: «السّر بالكسر والتّشديد يطلق على مرادين:أحدهما أمر خفي ضدّ العلانيّة والآخر القلب وهذا من باب إطلاق لفظ الحال على المحلّ، كإطلاق لفظ الخاطر الموضوع لما يخطر بالبال على محلّه. لأنّ القلب محل السّر، يقال ظهر سرّ قلبي ووقع في سريكذا، كما يقال ورد لي خاطر ووقع في خاطري كذا،[...] والسّر نور روحاني آلة النّفس، فإنّ النّفس تعجز عن العمل ولا تفيد فائدة ما لم يكن السّر الذي هو همة النّفس، فالنّفس بدون إعانة السّر لها عاجزة»[2].

والتهانوي فرّق بين السّر والعقل إذ يقول: «الفرق بين السّر والعقل أنّ العقل نور روحاني ومقامه في جانب السّر، إلا أنّ السّر ميّال إلى الأعلى والعقل ميّال إلى الدّنيا والآخرة»[3] لأنّ السّر متعلّق بالحق تعالى والعقل بالدّنيا والآخرة.

7- مصطلح النّور:

هو من المصطلحات الصّوفيّة، وقد ورد تعريفه اللّغوي عند ابن منظور على النّحو التّالي:

قال **ابن الأثير**: «هو الذي يبصر بنوره ذو العماية، ويرشد بهداه ذو الغواية، وقيل هو الظّاهر في نفسه المظهر لغيره يسمّى نورا[...] قيل: في **قوله تعالى:**﴿ **مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ.**﴾**[النور، الأية: 35]** أي مثل نور هداه في قلب المؤمن كمشكاة فيها مصباح،والنّور، الضّياء، والنّور ضد الظلمة.»[4]

وورد أيضا في تعريف مصطلح النّور لغويا: « الضّياء، وضد الظّلمة، وقيل: النّور شعاع الضّوءوسطوعه، ونور الشّيء: بيّنه وأوضحه[...] والتّنوير وقت إسفار الصّبح، والنّور الهداية.»[5]

لفظ النّور عند المتصوف:

النّور اسم من أسماء الله الحسنى « هو الذي نور العوالم فأوجدها من العدم، وخصّصها بتلك المواهب في حضرة القدم، هو الذي نور الوجود الظّاهر بالشّمس والكواكب، ونوّر عالم الأرواح برسول الله صلى الله عليه وسلم سيد

1- الشريف الجرجاني: معجم التّعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1423هـ-2002م، ص100.

2- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص 653.

3- المرجع نفسه، ن.ص.

4- ابن منظور(أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم) :لسان العرب، تح: عبد اللّه على الكبير-محمّد أحمد حسب الله-هشام محمّد الشاذلي، دار المعرفة، القاهرة، المجلّد السّادس(باب الميم والياء)، ج48، ص4571.

5- رفيق العجم: المرجع السّابق، ص776.

الأوائل والأواخر، ونوّر القلب بأنوار الكتب السّماوية ونوّر العارفين بأنوار التّجليّات الألهية ويرى بعض العارفين أنّ النور هو الاسم الأعظم.»[1]

فكل أسمائه جل وعلا دالة على قدرته سبحانه وتعالى على الخلق، وانقشاع الظّلام عن الكون وهداية الخلق بالرّسول الكريم، وهدايتهم به، وكشف الغمّ عن القلوب بالكتب السّماويّة، فكلّها أنوار المولى أشرقت فأنارت الكون بما فيه، وأزالت الظّلام و الجهل، وأضاءت شمس الحقيقة.

والنّور أيضا هو الذي نوّر قلوب الصّادقين بتوحيده، ونور أسرار المحبين بتأييده، وقيل: هو الذي سنّ الأبشار بالتّصوير، والأسرار بالتّنوير، وقيل الذي أحيا قلوب العارفين بنور معرفته وأحيا نفوس العابدين بنور عبادته وقيل هو الذي يهدي القلوب إلى إيثار الحق واصطفائه، ويهدي أسرار النّفوس، فالعارف بالله يحيا قلبه بنور معرفة الله سبحانه وتعالى، نور يجعله يفرّق بين الحق والباطل ويخرج به من الشّبهات.

فما هو سبب حصول النّور في القلب؟

يقول **أبو حامد الغزالي** :«علم المكاشفة هو علم الصديقين والمقربين، وهو عبارة عن نور يظهر في القلوب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة.»[2]

فتطهير القلب وتزكيته واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم سبب لحصول النور في قلب المريد.

وهو أيضا: «كل وارد* إلهي ينفي الغير عن قلب العبد ويكشف المستور، مناما أو يقظة، أو في حال بينهما، ونور الأنوار هو الله سبحانه وتعالى.»[3]

وقد سمى الله تعالى نفسه بالنّور في **قوله تعالى** ﴿ **اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ **[النور،الآية: 24]**، وقد جعله ابن عربي مبدأ الخلق والظّهور[...] كما يرمز أيضا إلى المعرفة والإيمانوالعلم»[4]. نلاحظ من خلال هذا القول، دلالات مصطلح النّور ورمزيته من معرفة وإيمان وعلم.

والنّور عند **التهانوي**: «بالضّم وسكون الواو لغة اسم للكيفيّة العارضة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الأجسام الكثيفة كالأرض، ومن خاصيّة أن تصير المرئيّات بسببه متجلّية منكشفة. ولهذا قيل في تعريفه هو الظّاهر

1- ممدوح الزوبي: معجم الصوفية،ص408.

2- المرجع نفسه، ص 779.

* الوارد: مصطلح يعني حلول المعنى في القلب، وقيل: إنّ الوارد كل ما يرّد على القلب من معاني الغيبة من غير تعمد من العبد. ممدوح الزوبي، معجم الصّوفيّة، ص422.

3- محمد بن بريكة: المرجع السّابق، ص 228.

4- محمد كعوان: التأويل وخطاب الرمز، قراءة في الخطاب الشعري الصوفي العربي المعاصر، دار بهاء الدّين ، الجزائر، ط1، 2009م، ص365.

بنفسه المظهر لغيره»[1]فالنّور يختص بالمنير والمضيء وهو حال الشّمس والقمر والنّار.«قال الصّوفيّة النّور عبارة عن الوجود الحق باعتبار ظهوره في نفسه وإظهاره لغيره في العلم والعين، ويسمّى شمس أيضا.»[2]

فالنّور بالنّسبة للعيان هو ظهور الذوات (الأجسام المنيرة المضيئة) أمّا النّور الحق فهو المقدّس المنزه عن النّقص الذي لا أعظم ولا أعلى منه.

8- مصطلح الجبروت:

من المصطلحات الصّوفية، يدّل حسب عدد من الصّوفيّة على:« عالم الأسماء والصفات الإلهية ويسمى عالم العظمة وهو برزخ أي وسط بين عدة عوالم كالملك والملكوت»[3]. ويورد الجرجاني تعريفا مشابها للتعريف السّابق، إذ يقول، الجبروت :

«عالَم العظمة، يريد به عالم الأسماء والصّفات الإلهية، وعند كثرين عالم الوسط، وهو البرزخ المحيط بالأمريات الجمة »[4] فالجرجاني يرجح إلى رأي المتصوفة الذين رأوا أنّ الجبروت هو عالم العظمة، إذ قال بعض الدّارسين: الجبروت ماعدا الملكوت.فالملكوت هو عالم الغيب أي ما يختص بالأرواح والنّفوس والجبروت هو ماتبقى عن ذلك. كما أسلفنا هو المحيط، أي الموجود في كل مكان وقال بعض كبار الصّوفيّة: إنّ للعبد اختيار في عالم الملكوت مادام في هذا العالم فإذا دخل في عالم الجبروت صار مجبورا على أن يختار ما يختار الحق، وأن يريد مايريد الحق، ولا يمكنه مخالفته أصلا»[5]، فعالم الملكوت هو عالم الاختيار أمّا عالم الجبروت فهو عالم الجبر.

والصّوفي بطبعه الخاص، دائما يبحث على المخفي من الأمور الذي لايعلمه عامة النّاس، ويتطلّع دائما إلى ما في الحضرة الإلهية، ويرتقي دوما ليسكر حبا بتجليّات إلهية، ويفني نفسه للوصول إلى أوصاف الحق، وإلى أعلى المرتبات.

ويورد **التّهانوي** تعريفا للجبروت إذ يقول: الجبروت عند الصّوفيّة عبارة عن الذّات القديمة * وهي صيغة المبالغة، بمعنى الجبر، والجبر بمعنى الإجبار، من قولهم جبرته على الأمر جبرا، أو أجبرته أكهرته عليه، [...] والجبّار الملك تعالى كبرياؤه متفردا بالجبروت لأنّه يجري الأمور مجاري أحكامه ويجير الخلق على مقتضيات إلزامه، أو لأنّه يستعلي عن درك العقول[...] الملكوت عندهم عبارة عن فوق العرش التي تحت الثّرى ومابين ذلك من

1- التهانوي: المرجع السّابق، ص1394.

2- المرجع نفسه، ن.ص.

3- محمد بن بريكة: المرجع السابق، ص221.

4- الشريف الجرجاني: المرجع السابق، ص 84.

5- ممدوح الزوبي: المرجع السّابق، ص107.

*الذات القديمة: ويقال القدم الذاتي، وهو ملا يحتاجه وجوده إلى غيره. القشيري، الرسالة القشيرية، ص 29.

الأجسام والمعاني والأعراض، والجبروت ما عدا الملكوت»[1] **فالتهانوي** يربط أثناء شرحه بين الجبروت والملكوت ويضيف قائلا:« والمراد من الجبروت الجبارية وهي عبارة عن قهر الغير على وفق إرادته والجبروت والعظمة بمعنى واحد لغة، غير أنّ فيه معنى المبالغة لزيادة اللّفظ.»فالجبروت إذن هو عالم الجبر الذي يختاره الصوفي، رغبة منه في الوصول إلى الانكشاف والتجلي الإلهي.

9- مصطلح التّواجد:

يعني عند الصّوفيّة: «استدعاء الوجد تكلّفا بضرب اختيار، وليس لصاحبه كمال الوجد، لأنّ باب التّفاعل أكثره لإظهار صفة ليست موجودة كالتّغافل والتّجاهل، وقد أنكره القوم لما فيه من التّكلف والتّصنع، وأجازه قوم لمن يقصد به تحصيل الوجد»[2]؛ يعني أنّه اصطناع الوجد والتّكلف في إظهار هذا الحال. «والمتواجدون ثلاثة أصناف في تواجدهم، فمنهم المتكلفون والمتشبهون وهؤلاء بعيدون عن التّحقيق، وهم من أهل الدّعابة ولا وزن لهم، وصنف منهم الذين يستدعون الأحوال الشّريفة بالتّعرف، بعد قطع العلائق المشتغلة والأسباب القاطعة[...] فتواجدهم مطايبة وتسليّة وفرح وسرور بما قد عانقوا من خلع الرّاحات وترك المعلومات، وصنف ثالث هم من أهل الضّعف من أبناء الأحوال وأرباب القلوب والمتحققين بالإيرادات، فإذا عجزوا عن ضبط جوارحهم وكتمان مابهم تواجدوا مالا طاقة لهم بحمله ولا سبيل لهم إلا دفعه عنهم، فيكون تواجدهم طلبا للتفرج والتّسلي فهم أهل الضّعف من أهل الحقائق»[3].

وقد أورد أحد الدارسين تمثيل لحالة التّواجد والوجد والوجود إذ يقول: «التّواجد بداية وهو يوجب استيعاب العبد، والوجد واسطة وهو يوجب استغراق العبد، والوجود نهاية وهو يوجب استهلاك العبد كمن شهد البحر ثمّ ركب البحر ثمّ غرق في البحر»[4]، فهو مثال جسّد المفهوم وألمّ بجوانبه، وقيل: «التّواجد استدعاء الوجد، وقيل إظهار الوجد من غير وجد.»[5]، يعني أنه التّداعي والتكلف في الوجد.

1- التّهانوي: المرجع السابق، ص200.

2- الشريف الجرجاني: المرجع السّابق، ص76.

3- ممدوح الزوبي: المرجع السّابق، ص94.

4- محمد العدلوني الإدريسي: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصّوفيّة، ص393.

5- رفيق العجم :موسوعة مصطلحات التّصوف، ص208.

ب/المصطلح المتقابل:

ونعني به إيراد مصطلحين صوفيين متضادّين أي :«استخدام منهج المقابلة لتقريب معاني بعض المصطلحات التي تفهم بأضدادها.»[1]

والشرح بالضد معمول به في لغتنا، لأنّه يصعب شرح بعض المصطلحات وصياغة تعريفات لها، لكن إيراد المصطلح المقابل يساعد على الفهم، ويزيل اللّبس والغموض، كما أنّه يعين على الدخول إلى بعض أسرار السّيميائية الصوفية.

1/ الجمع والفرق:

***الجمع:**

يحمل مصطلح الجمع عند الصوفية معاني كثيرة ومتنوعة فهو:«لفظ مجمل يعبّر عن إشارة من أشار إلى الحق بالخلق قبُلُ ولا كوْن كان، إذ الكون والخلق مكونان لا قوام لهما بنفسهما لأنهما وجود بين طرفي عدم وأوّل الجمع جمع الهمة وهو أن تكون الهموم كلّها همّا واحدا.

الجَمْعُ أَفْقَدَهُمْ مِنْ حَيْثُ هُمْ قِدَمَا وَالفَرْقُ أَوْجَدَهُمْ حِينًا بِلَا أَثَرْ»[2]

ويعرّفه**ابن عربي** بأنّه: « إشارة إلى الحق بدون الخلق.»[3]وهذا يعني أنّ الجمع يدل على الخالق وحده.

وقيل:« أنّ الجمع مع التّفرقة يفيد حقيقة التوحيد والتمييز بين أحكام الرّبوبية والعبودية، ولذلك قالت المتصوفة الجمع بلا تفرقة زندقة، والتفرقة بلا جمع تعطيل، والجمع مع التّفرقة توحيد ولصاحب الجمع أن يضيف إلى نفسه كلّ أثر ظهر في الوجود.»[4]

و**الجمع**:« هو رؤية الصّفات والتفرقة– أو الفرق– رؤية الأفعال و جمع الجمع رؤية الذات. وقال **القشيري**: الجمع ماسلب عنك والفرق ما نسب إليك.»[5] نرى من خلال هذا القول أنّ الجمع من صفات الله تعالى، والفرق من صفات البشر.

1– محمد بن بريكة: موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية، ص229.

2– رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التّصوف الإسلامي، مكتبة ناشرون، لبنان، ط1، 1990، ص253.

3– ممدوح الزوبي:معجم الصوفية، ص113.

4– المرجع نفسه، ص114.

5– محمد بن بريكة: موسوعة الحبيب للدّراسات الصوفية، ص231.

وجمع الجمع:« هوغاية منتهى الأرب ومنتهى مطلب العبد، وهو محل الاستهلاك والمحق حيث يُسلب العبد من أوصافه البشرية ويلبس خِلعة الاتصاف بالأوصاف الرّبانية، ويكون عين العين ينمحق الفرق والبين وهوالمعبّر عنه بالعطب في قول: **من كشفت له عن صفاتي ألزمته الأدب، ومن كشفت له عن ذاتي ألزمته العطب**»[1].

الفرق:« هو إشارة إلى خلق بلا حقّ، وقيل مشاهدة العبودية وهو نقيض الجمع،وقيل هو توسّط المقام، ومجاوزة حدّ التفرّق، ورقّته الأولى استغراق العلم في عين الحال، والثانية استغراق الإشارة في الكشف والثالثة استغراق الشواهد في الجمع.»[2] .

و الفرق كذلك هو: «مانسب إليك والجمع ماسلب عنك، ومعناه أنّ مايكون كسبا للعبد من إقامة وظائف العبوديّة وما يليق بأحوال البشريّة فهو فرق، وما يكون من قبل الحق من إبداء معان وإسداء لطف وإحسان فهو جمع ولابّد للعبد منهما، فإنّ مالا تفرقة له لا عبودية له، ومن لا جمع له لا معرفة له، فقول العبد ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ**﴾ [الفاتحة ، الآية: 5]. إثبات للتفرقة بإثبات العبودية وقوله :﴿**إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾[الفاتحة، الآية: 5]طلب للجمع فالتّفرقة بداية الإرادة والجمع نهايتها[3]».

نفهم من هذا القول : أنّ الفرق يعني القيام بطاعة الله عزّ وجل وإخلاص العبادة له فهو يخصّ المخلوق، أماّ الجمع فهو من صفات اللّه تعالى خالق الكون ومدّبر أمور عباده ورازقهم، والجمع والفرق قرينان وكلّ واحد منهما يكّمل الآخر.

2/ الخلوة والجلوة:

الخلوة:

ينظر الصّوفية إلى الخلوة على أنّها من بين أهم المصطلحات المستعملة بالنسبة لهم.

والمقصود بالخلوة:«التحنّث الفردي ومداومة الذّكر بشروط معلومة من حيث المكان وطبيعة المأكل ومدّة الاختلاء[4]» والخلوة أيضا هي :« محادثة السّر مع الحق حيث لا أحدولا ملك ، والخلوة هي العزلة عند بعض الصّوفية، وغير العزلة عند البعض الآخر، فالخلوة من الأغيار، والعزلة من النّفس، وما تدعوإليه ويشغل عن الله، وقيل الخلوة ترك اختلاط ولو كان بينهم، قيل كذلك أنّها الأنس بالذكر، أو هي الخلوة عن جميع الأذكار إلاّ عن

1- أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفية دراسة تراثية مع شرح أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع عبده غريب، ص51.

2- رفيق العجم:مصطلحات التصوف الإسلامي، ص710.

3-الشريف الجرجاني: التعريفات، ص88.

4- محمد بن بريكة: موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية، ص239.

ذكر الله [1]» من خلال هذا القول نرى أنّ الخلوة تعني قيام العبد بأعمال خفيّة بينه وبين خالقه لا يعلم بها أحد ولا يطلّع عليها إلا اللّه سبحانه وتعالى، كونه يعيش في عزلة عن الخلق، ولأنّ همّه واحد هو نيل رضا اللّه تعالى فهو شغله الشاغل، وبذكره تطيب الحياة.

والخلوة:« ترتبط بمقامات التّرقي الرّوحي للمريدين، ونظرا للطبيعة الاجتماعية الحاليّة بالإضافة إلى الممارسات الصّوفية الأخرى كالحضرة أو الجمع والأوراد والأذكار، وإقامة الحفلات وإحياء المناسبات الدّينية، فإنّ الخلوة أصبحت من الممارسات النّادرة في الوقت الحالي»[2].

أما الخلوة في الشرع: فأصلها «من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه، فهذا حديث إلهي صحيح يتضمن الخلوة والجلوة وأصل الخلوة من الخلاء الذي وجد فيه العالم:

فَمَنْ خَلَا وَلَمْ يَجِدْ فَمَا خَلَا فَهِيَ طَرِيقٌ حُكْمُهَا حُكْمُ البَلا»[3]

كما أنّ الخلوة تعني: « تفرّغ القلب من الخلق وتجمّع الهم بأمر الخالق، وتقوي العزم على الثّبات، إذ في مخالطة النّاس وهن العزم وشتات الهم وضعف النيّة، فهي تقلّ الأفكار في عاجل حظوظ النّفس لفقد مشاهدتها بالإبصار، لأنّ العين باب القلب ومنها يدخل آفاته وعندها توجد شهواته ولذاته»[4].

نفهم من هذا القول أنّ الخلوة هي تصفية القلب من كلّ شيء لا يتعلق بالله وجعل الهموم هما واحدا، فهي تقللّ حظوظ النفس وشهواتها، لأنّ كثرة ملازمة الخلق تضعف الهمّة والعزيمة وتعرقل عن الطّاعة.

والخلوة عند بعض الفقهاء:« تعني غلق الرّجل الباب على منكوحته بلا مانع وطء»[5].

وقيل أنّ الخلوة هي :«صفة أهل الصفوة، والعزلة من إمارات الوصلة، ولابد للمريد في ابتداء حاله من العزلة عن أبناء جنسه، ثم في نهايته من الخلوة لتحققه بأنسه.»[6].

الخلوة هي سمة أهل التقوى والصلاح، الملتزمين بأوامر اللّه المجتنبين لنواهيه.

1- محمد العدلوني الإدريسي: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، ص386.

2- بوعتو بشير: التصوّف في الجزائر – دراسة وصفية تحليلية للطرق الحبيبية والهبرية والرحمانية والأويسية، دار السبيل ، الجزائر، ج2، ص298.

3- رفيق العجم: مصطلحات التصوف الإسلامي، ص333.

4- المرجع نفسه، ص331-332.

5- الشريف الجرجاني: التعريفات، ص113.

6- ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص156.

***الجلوة:**

الجلوة عند الصوفيين تعني :« جلاء حال العبد وصفاء ذهنه[1]».

وقيل أنّ الجلوة هي : « خروج العبد من الخلوة بالنعوت الإلهية، إذ لاعين العبد وأعضاؤه ممحوة عن الأنانية، والأعضاء مضافة إلى الحق بلا عبدلقوله تعالى: ﴿ **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى**﴾،[الأنفال، الآية: 17] **وقوله تعالى:** ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ** ﴾[الفتح،الآية:10].»[2].

وهذا يعني أنّ الجلوة تتمثل في ذلك الأثر الذي تتركه الخلوة في نفس العبد من خلال التزامه بفضائل الأخلاق، وهذا لا يعني أنه منزّه بالكلية عن ارتكاب الذنوب والمعاصي.

وقيل أنّها :« وجود الصوفي بين النّاس»[3].

وهذا يعني أنّ الجلوة هي الحالة التي يكون عليها الصوفي عندما يختلط بالنّاس.

3/ الفناء والبقاء:

الفناء:

يعدّ مصطلح الفناء من بين أهمّ المصطلحات الخاصّة بالصّوفية ، يتضمن مختلف المعاني والمدلولات المعبّرة عن مكنوناتهم وخلجاتهم.

والفناء في اللّغة : «من مصدر فني يفني فناء، إذا اضمحّل وتلاشى وعدم، وقد يطلق على كل من تلاشت قواه وأوصافه مع بقاء عينه.وهذا المصطلح ترادفه اصطلاحات أخرى لدى الصوفيّة، كحال الجمع وعين التوحيد، ووحدة الشهود لأنك لا تشهد الكثرة أثناء فنائك فأنت مغيّب حتى عن نفسك، وهو مايسمّى بفناء الفناء ويطلقون عليه اسم وحدة الشهود، ويعبّر عنه باصطلاحات أخرى مثل: السّحق المحو، الذهاب، الاستغراق، الاستهلاك»[4].

عرّف **أبو سعيد الخراز** الفناء بقوله: « بطلان شعور المتصوّف بكلّ ما حوله، وتعطل حواسه الظاهرة فلا يدرك في خارج شيئا ممّا حوله فتسمى هذه المرتبة فناء الفناء.»[5].

1- ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص109.

2- الشريف الجرجاني: التعريفات، ص110.

3- محمد بن بريكة: موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية، ص232.

4- محمد كعوان: التأويل وخطاب الرّمز، قراءة في الخطاب الشعري الصوفي العربي المعاصر، دار بهاء الدين، الجزائر،ط1، 2009م، ص393.

5- علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاّج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، 1119م، ص332.

فالفناء على حدّ قول **الخرّاز** هو أن ينعزل المتصوف بفكره عن العالم، فلا يصرف تفكيره في هذه الدنياوملذاتها، لأنّ غايته أسمى من ذلك وهي الانشغال بالواحد الأحد وعبادته.

يعبّر **ابن عربي**عن الفناء في أبيات شعرية يقول فيها:

«تركْتُ هَوَايَ فِي هَوَاهُ فَلا هَـــوى وكُلُّ مُحِبٍّ لَمْ يُكِنُّه فقَدْ هَـــــوَى

وَأُجْرِيَتْ طُرُقُ الأُنْسِ في حَلَبَةِ الفَنَا وَجَرَتْ بِحَارُ الشَّوْقِ في مَرْكَبِ الهَوَى. »[1]

يقول ابن عربي:« تركت هواي في هواه، والهوى والحبّ لقد فنى الوجود، وشرب كأس المحبّة حتى الثّمالة، وكلّ محبّ لم يكن حبّه لله ويتحققّ من الذّات العيّة فقد هوى أي سقط وزاغ وانحرف والمراد بالسّقوط هنا الانحراف: فقد هوى أي حاد عن الطّريق السّوي الذي ينبغي على المريد السّالك أن يسلكه ويسير، ولقد فنى في بحر المحبّة واجتاز بحار الشّوق، والحبّ على مراكب العشق والغرام وهو المقصود بقوله" في مركب الهوى"»[2]

لقد أشار القشيري إلى تحديد كلّ من مفهومي الفناء والبقاء قائلا:« أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة، وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحمودة[...] فمن فني عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصّفات المحمودة. بل يبتعد القشيري في تبيان بعدالفناء على أنّه " [...] ترك أمر ما ملازم للإنسان الصّوفي، أما موضوعه فهو الأوصاف المذمومة أي كلّ الصفات الرذيلة"»[3].

بعد الفناء على حد تعبير **القشيري** يقوم على مبدأين هما: الترك والتخلي، وهذا يعني ترك الرّذائل والمنكرات والتّخلي عنها بالكلية، ممّا يوجب عليها في مقابل ذلك أن تتحلى بصفة مقابلة لصفة الفناء وهي صفة البقاء أي الأخلاق الكريمة، والفضائل السّامية التي تليق بالمتصوف.

كمّا تحدث **الرّوذباري** عن الفناء في أبيات شعرية يقول فيها:

«مَنْ لَمْ يكُنْ بكَ فَانِيًّا عَنْ حُبِّه وعنِ الهَوَى والأُنْسِ بالأحْبَابْ

أو تيَّمَتْهُ صَبَابَةٌ جمَعَتْ لَهُ ما كان مُفْتَرِقًا من الأسبابْ

فكأنَّهُ بيْن المراتِبِ واقفٌ لِمَنَالِ حَظٍّ أو لحُسْنِ مآبْ

في هذه الأبيات **يشير الرّوذباري** إلى الأمل في القرب من الله جلّ جلاله، فهو يدعو الصوفي الذي صدق فناؤه في الله إلى الاستبشار والتّرقب، لأنّه تعالى وعد الصّادقين في المحبّة بالقرب»[4].

1- علي الخطيب : إتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي ، ص 411 .

2-نفس المرجع، ن.ص.

3-أحمد شعلال: بين الفناء الصوفي والبقاء الوجودي الكينوني لدى المتصوفة مجلة متون، ع7، 2011، جامعة الطاهر مولاي، الجزائر، ص396.

4- يوسف زيدان: شعراء الصوفية المجهولون، دار الجيل، بيروت، ط2، 1996، ص19.

ومن معاني الفناء: « أن يفني عن الحظوظ الدّنيوية، فيكون فانيا عن المخالفات، باقيا في الموافقات.»[1]

يقول أحد الصوفيّة:

«فالفَنَا غَايَةُ الدِّينِ أَنْ نَمُوتَ فَمَوتي يُحيِيني مِنَ البُعْدِ

الشاعر على مدار أبياته يصف ذاته وما ستؤول إليه بعد الموت والحجب والطّين والفناء، فالفناء عنده حياة وهو أعلى المراتب، فهو الإتحاد مع الذات العليا وهذه المعاني يفيض بها كلّ بيت، وهذا مايجعله دالا على العلم الجمالي في الحضرة الأحادية، والقلم هو التفصيل فتكون المخلوقات على حسب ما جرى به القدر في لوح محفوظ الذي هو منظر الحضرة.»[2]

والفناء هو :«انفصال الذات واتصال بما يبقيها ، إنّه موت عمّا سوى الله تنتج الحياة بالله، والبقاء به فهو حالة لا يرى الصّوفي إلاّ الله، فالصوفي لايسمّى عارفا إلاّ في حال فنائه في الله».[3]

ويعرف الفناء بأنّه: «الفناء عن الخلق هو الانقطاع عنهم وعن التّردد إليهم واليأس ممّا لديهم، وعلامة فنائك عنك وعن هواك ترك التكالب والتّعلق بالسّبب في جلب النفع ودفع الضر كما كنت مغيبا في الرّحم وكونك طفلا رضيعا في المهد، وعلامة فناء إرادتك بفعل الله تعالى أنّك لاتريد ولا يكون لك غرض ولا يقف لك حاجة ومراد، بل لا تريد مع إرادة الله تعالى سواها بل يجري فعل الله فيك ، فتكون أنت إرادة الله وفعله ، ساكن الجوارح مطمئن الجنان، مشروح الصّدر منور الوجه، غنيا عن الأشياء بخالقها بقلبك».[4]

وهذا يدّل على أنّ الفناء هو اليأس ممّا في أيدي الخلق والأمل فيما عند الله تعالى و الابتعاد عن الأسباب والاعتماد عن مسبب الأسباب في جلب المنافع ودفع المضّار، والغاية من ذلك هو أن يهب الفاني نفسه لله عزّ وجلّ، فتكون أعماله كلّها خالصة لوجهه، فيعيش مطمئن البال، مرتاح الخاطر.

وقد تحدث **ابن الفارض** في تائيته عن الفناء قائلا:

«فأفْنَى الهوى ما لم يكُنْ ثم بَاقِيًّا هنا، من صِفَاتٍ بينَنا فاضْمَحَلَّتْ

فألفيْتُ ما ألقَيْتُ عنّي صادرًا إليّ، ومنّي واردًا بمزيدتي

وشاهدتُ نَفْسِي بالصِّفَات، التي بها تحجّبْتُ عنّي في شُهُودِي وحِجْبتي

1- سالم عبد الرّزاق سليمان المصري: شعر التّصوف في الأندلس، دار المعرفة الجامعية، 2007، ص113

2- حياة معاش: الأشكال الشعرية في ديوان السششتري، مخطوط دكتوراه العلوم في الأدب المغربي، إشراف أحمد جاب الله، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2010-2011م، ع ص 252، ص63.

3- أدونيس: الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت، ط2، ج2، 1979م، ص94.

4- ممدوح الزوبي: معجم الصّوفية، ص320.

وإنّي التي أحْبَبْتُها لا مَحَالة وكانت لها نفسي عَلَيَّ مُحَيَّلَتِي[1]»

فابن الفارض :«إنّما يصف شهوده للذات الإلهية ومعرفته إيّاها في هذه الحال التي يسميها الصّوفية حال " البقاء" بعد " الفناء" وأنّه يفاضل بين هذه الحال وبين ماكان عليه قبلها من حال الحجابية، التي يكون العبد محجوبا بصفاته الظّاهرة عن نفسه الحقيقية التي ليست شيئا آخر غير الذات الإلهية »[2].

البقاء:

مصطلح البقاء من المصطلحات الصّوفية ويأتي بعدالفناء ويحمل الكثير من المعاني فهو يعني: «رؤية العبد قيام الله على كلّ شيء، وقيل بقاء رؤية العبد بقيّام الله له في قيامه بالله وقيل هو أن يفني عمّا له ويبقى بما لله وهو مقام النّبيين.»[3]

والبقاء الذي يعقبه " الفناء":«هو أن يفني عمّا له ويبقى بما لله.

قال بعض الكبار: البقاء مقام النّبيين ألبسوا السكينة لايمنعهم ما حلّ عن فرضه ولا عن فضله: «**ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء المائدة/54**».[4]

قال أبو سعيد الخرّاز: « أهل الفناء في الفناء صحتهم أن يصحبهم علم البقاء، وأهل البقاء في البقاء صحتهم أن يصحبهم علم الفناء.

وعبرّ أحد الصّوفيةعن البقاء قائلا:

قَدْ دَعَاني لِلْبَقَا داعي الفنا وكساني حلَّةَ الهَنَا

بمعاني قولِه أنْتَ أنَا وحَبَاني غايةَ المُنى.»[5]

البقاء يجعل الصّوفي يشعر بالسّعادة والهناء بالقرب من الله عزّ وجل ، وذلك من خلال التزام أوامره والابتعاد عن نواهيه.

ويعرّف البقاء بقولهم: « أن يكون فانيا عن أوصافه، باقيا بأوصاف الحق لأنّ الله تعالى إنّما يفعل الأشياء لغيره لا له لأنّه يجرّ به نفعا ولا يدفع به ضرّا، تعالى الله عن ذلك، وإنّما يفعل الأشياء لينفع الأغيار أو يضرهم فالباقي

1- ديوان ابن الفارض: شرحه وقدّم له مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2002،3، ص38.

2- علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاّج وابن عربي، ص228.

3- ممدوح الزوبي: المرجع السابق، ص67.

4- رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التّصوف الإسلامي، ص150.

5 - المرجع نفسه، ص152.

بالحق الفاني عن نفسه يفعل الأشياء لا لجرّ منفعة إلى نفسه ولا لدفع مضرّة عنها، غير أنّه يرغب في ثواب الله لموافقة الله تعالى»[1].

البقاء يعني الابتعاد عن الأوصاف البشرية الذّميمة والاتصاف بالأوصاف والأخلاق الحميدة.

فالفناء والبقاء:« اسمان، وهما نعتان لعبد موّحد، يتعرّض الارتقاء في توحيده من درجة العموم إلى درجة الخصوص، ومعنى الفناء والبقاء في أوائله، فناء الجهل ببقاء العلم، وفناء المعصية ببقاء الطّاعة، وفناء الغفلة ببقاء الذكر، وفناء رؤيا حركات العبد لبقاء رؤيا عناية الله تعالى سابق العلم»[2].

يقول **أبو سعيد الخراز**:« إذا أراد الله عز وجل أن يوالي عبدا من عبيده، فتح له باب ذكره، فإذا استلذّ بالذكر فتح عليه باب القرب ثمّ رفعه إلى مجلس الأنس، ثمّ أجلسه على كرسي التوحيد، ثمّ رفع عنه الحجب فأدخله دار الفردانية، وكشف له عن الجلال والعظمة، فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة بقى بلاهو- فحينئذ صار العبد فانيا، فوقع في حفظ الله- وبرىء من دعاوى نفسه.»[3]

في الأخير يمكن القول أنّ الفناء والبقاء مصطلحان صوفيّان يدلاّن على حقيقة العبودية لله عزّ وجلّ، وذلك من خلال الالتزام بأوامره واجتناب نواهيه أي أنّ الصوفي في حالة الفناء يبتعد عن كلّ المنكرات والمعاصي التي توجب عقاب الله تعالى، أمّا في حالة البقاء فهو يقوم بمختلف العبادات والطّاعات الموجبةلرضا الله عزّ وجلّ والفوز بجنانه

4/ القبض والبسط:

القبض والبسط مصطلحان قرآنيان وردا في القرآن الكريم بمعنى صفتين حسنيين لله عز وجل" القابض والباسط" وهما من أهمّ المصطلحات المستعملة عند الصّوفيين.

القبض:

مصطلح القبض عند الصّوفية :« تجاوز الدّلالة اللّغوية العامّة الدّالة على" ضيق في الصّدر"، والدّلالة الاصطلاحية في علوم اللّغة الدّالة في العروض على" إسقاط الحرف الخامس السّاكن فمقبوض مفاعيلن مفاعلن "، ليدّل عند أهل العرفان على " حالة خوف عند السّالك"»[4].

1- ممدوح الزوبي: معجم الصّوفية، ص67..

2 -رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التّصوف الإسلامي، ص150.

3- عبد المحسن سلطان: التصوّف الإسلامي في مراحل تطوّره، دار الأفاق العربية، مصر، 2003، ص33.

4- خالد اليعبودي: مصطلحات التصوف بين الاتفاق والاقتراض، مجلة مصطلحيات،مطبعة أميمة،فاس، ص128.

والقبض هو: «حال القلب في حالة الحجاب، وهو حال بدون تكلّف أي أنّ حصوله لا يكون بالكسب، ولا ذهابه بالجهد، والقبض في عرف العارفين كالخوف في عرف المريدين.»[1].

نفهم من هذا القول أنّ القبض هو مايحدث على القلب من تغيرات نفسية داخلية في حالة غياب وعيه دون أن يكون له دخل فيما يحدث أي أنّه خارج عن إرادته.

القبض:«من مقتضيات الجلال وهو حال الخوف في الوقت، فهو بمنزلة الخوف للعارف»[2]

فالقبض هو حالة الخوف التي تنتاب الصّوفي من الله عزّ وجلّ الخارجة عن قدرته وإرادته.

وقيل القبض:«حال شريف لأهل المعرفة إذا قبضهم الحق أحشمهم عن تناول المباحات.»[3]

البسط:

البسط:« يقابله القبض، وهو في مقام القلب بمثابة الرّجاء في مقام النّفس، وقيل هو بسط القلب في حالة الكشف وهو حال من غير تكلّف لا يكون إثباتها بالكسب ولا ذهابها بالجهد وهو في نظر العارفين كالرّجاء في نظر المريدين»[4].

والبسط: «هو حال الإشارة إلى قول ورحمة وأنس وهو بمنزلة الرّجاء»[5].

بمعنى أنّ البسط هو إحساس القلب فجأة بسكينة وطمأنينة تغمره وتزرع فيه روح التفاؤل والرّجاء فيما عند الله تعالى.

ومن الصوفية من يرى بأنّ:« أهل البسط هم أهل التلبيس ورقته الأولى: قوم بسطوا رحمة للخلق يستضيئون بنورهم والسّرائر مصونة.والثانية: قوم بسطوا لقوة معانيهم، وتصميم مناظرهم فلا تخالج الشّواهد مشهودهم، مبسطون في قبضة الحق».[6]

يقول **الجنيد**: «الخوف من الله يقبضني والرّجاء منه يبسطني والحقيقة تجمعني، والحق يغريني، إذا قبضني بالخوف أفناني عنّي وإذا بسطني بالرّجاء ردني عليّ.»[7]

فالصّوفي في لحظة القبض تكون نفسيته مضطربة وخائفة ، أمّا في البسط فيكون مطمئن القلب منشرح الصّدر، لأنّ القلوب ملك لله عزّ وجلّ وهي بين أصبعين من أصابعه يقلّبها كيف يشاء.

1- ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص327.

2- محمد بن بريكة: موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية، ص233.

3- محمد العدلوني الإدريسي: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، ص390.

4- ممدوح الزوبي: معجم الصّوفية، ص62..

5- محمد بن بريكة: المرجع السابق، ص233.

6- رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التّصوف الإسلامي، ص150.

7- ممدوح الزوبي: المرجع السابق، ن.ص.

والقبض والبسط :«لهما موسم معلوم ووقت محتوم لا يكونان قبله ولا بعده، ووقتها وموسمهما في أوائل المحبة الخاصّة لا في نهايتها.

فالقبض يكون لظهور صفة النّفس وغلبتها، وظهور البسط لظهور صفة القلب وغلبته والنفس مادامت لوامّة فتارة مغلوبة وتارة غالبة والقبض والبسط باعتبار ذلك منها.»[1]

من القول : نفهم أنّ للقبض والبسط وقت محدّد لا يمكن تجاوزه، ويكون في بداية تعلّق الصوفي بالذات الإلهية وحبّه لها.

فالقبض يرتبط بصفات النّفس، والبسط يتعلق بالقلب، كون النفس البشرية غير مستقرة، فهي عندما تكون في حالة قوتها تستطيع أن تتحكم في شهواتها ورغباتها، وفي بعض الأحيان تنتابها حالة من الضّعف، فتصبح أسيرة هواها وتفقد بذلك سيطرتها.

القبض هو: «حال رجل عارف ليس فيه فضل لشيء غير معرفته والبسط حال رجل عارف بسطه الحقّ وتولى حفظه حتى يتأدب الخلق به، يقول سبحانه: ﴿**والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون**"﴾ [البقرة،الآية:245].[2]

ويرى فريق من المشايخ أنّ:« رتبة القبض أرفع من رتبة البسط لمعنيين:

أولهما: أنّ ذكره مقدّم في الكتّاب(أي القرآن)، والثاني: أنّ في القبض انصهار وقهر، وفي البسط تدليل ولطف وانصهار البشرية، وقهر النّفس أفضل لا محالة من رعايتها لأنّها الحجاب الأعظم.»[3]

من خلال هذا القول يرى الصّوفية أنّ القبض أرفع مقاما من البسط وذلك بسبب أنّه ورد في القرآن قبل البسط، ولأنّ النّفس في مرحلة القبض تكون في حالة تنافس مع شهواتها حتى لا تسيطر عليها، أما في البسط فتكون النّفس قد تخلّصت من كلّ ما يشغلها وبذلك ترتاح وتطمئن.

5/ السكر والصّحو:

السّكر:

السّكر من بين المصطلحات المتداولة عند الصّوفيين بكثرة، يعبّرون من خلاله عن حبهّم الإلهي وشدة تعلقهم به، وهذا ما يجعلهم يعيشون في عزلة عن عالمهم الواقعي لا يحسّون ولا يشعرون بكلّ من حولهم، فأجسادهم في الأرض وقلوبهم وأرواحهم عند خالقهم.

1- رفيق العجم: المرجع السابق، ص146.

2- ممدوح الزوبي: المرجع السابق، ص327.

3- رفيق العجم: المرجع السابق، ص144.

والسّكر في اللّغة: «يعني الثمل بعد تناول مشروب كحولي مسكر وفي الاصطلاح يعني الذهول والانصراف عن النفس.»[1]

يعرّفه الصّوفي **عبد المنعم الحفني** بأنّه: «سكر يلحق سرّ المحبّ في مشاهدة جمال المحبوب فجأة، لأنّ روحانية الإنسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت إلى جمال المحبوب، بعد شعاع العقل عن النّفس وذهل الحسّ عن المحسوس، وألمّ بالباطن فرح ونشاط وهزّة وانبساط لتباعده عن عالم التّفرقة وأصاب السّر دهش ووله وهيجان لتحيّر نظره في شهود جمال الحق وتسمى هذه الحالة سكرا لمشاركتها السّكرالعادي في الأوصاف المذكورة»[2]

يرى **عبد المنعم الحفني** أنّه من خلال السّكر يستطيع المحبّ أن يشاهد جمال محبوبه وفضله وامتنانه عليه، فهو في هذه الحالة لا يشعر بنفسه ولا بمن حوله، كونه تجرّد عن عالمه الحقيقي وأصبح يعيش في عالم آخر تغمره السّعادة والطمأنينة.

وعبد **المنعم الحفني** يفرّق بين السّكر العادي وهو صفة مذمومة لا يبحث عنها أولوا الفضل وأصحاب النّفوس الطّاهرة وذووا الأخلاق الكريمة، أمّا السكر المعنوي فهو غاية الصّوفية الذي بواسطته يصلون إلى هدفهم الأسمى.

والسّكر هو أيضا :«غفلة تعرض بغلبة السرور على العقل بمباشرة ما يوجبهها من الأكل والشرب وعند أهل الحق: هو غيبة بواردقوي وهو يعطي الطّرب والالتذاذ وهو أقوى من الغيبة وأتمّ منها.»[3]

وأمّا حدّهم له بأنّه غيبة بواردقوّي :« فما هو غيبة إلاّ عن كلّ ما يناقض السّرور والطرب والفرح وتجلّي الأماني صورا قائمة في عين صاحب هذا الحال.»[4]

يقول**ابن الفارض** في ميميته:

شرِبْنَا عَلى ذِكْرِ الحَبِيبِ مُدامَةً سَكِرْنهاَ من قبل أن يُخْلق الكرْمُ

لها البدرُ كأسٌ وهي شمسٌ يديرُها هِلالٌ وكمْ يبدو إذا مُزِجَتْ نَجْمُ

ولولا شذاها ما اهتديتُ لحانِها ولولا سَنَاها ما تصوّرها الوهمُ[5]

فالسّكر عند **الفارض**: «يدّل على المحبّة الإلهية وهذه المحبّة في الأسرار العرفانية هي التي بواسطتها ظهرت الأشياء وتجلّت الحقائق وأشرقت الأكوان»[6]

1- ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص211.

2- محمد مرتاض: التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسية الهجرية الثانية، ص47.

3- الشريف الجرجاني: التعريفات، ص135.

4- رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص470.

5-ابن الفارض: الديوان: شرحه وقدّم له مهدي محمد ناصر الدين،دار الكتب العلمية ،بيروت لبنان ،ط3 ،2002،ص179.

6- عاطف جودة نصر: الرّمز الشعري عند الصوفية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، 1998م، ص366.

يقول **جلال الدّين الرّومي** في ديوانه "شمس تبريز": «**يَارَبَّ لَقَدْ أَسْكَرَتْنِي خُمْرُ حُبِّكَ وتَهَدَّمَ كُلُّ شَيْءٍ في بَيْتِ جِسْمِي الطِّينِيّ، لمّا آنَسَ صاحِبُ الكَرْمِ قلبي الموحِش، أشْعلَتْ الخُمْر صَدرِي، وامْتلأت بها عُروقِي، فلمّا شاهدتهُ العَيْنُ، سمِعتُ هاتِفًا يقول: أحْسَنتِ يا خَمْرَ المُلُوكِ، ويا كأسًا عَدِيمَة المِثَال**»[1] .

فصاحب السّكر الذي تعلق قلبه بمحبوبه يشعر دائما بالأنس في الحضرة الإلهية، كأنّه يراه بعينه المجرّدة فهي خمر خاصّة بفئة معينة لا يمكن تمثيلها.

وهناك من يرى بأنّ السّكر هو:« أن يغيب عن تمييز الأشياء ولا يغيب عن الأشياء، وهو أن لا يميّز بين مرافقه وملاذه وبين أضدادها في مرافقة الحق، فإنّ غلبات وجود الحق تسقطه عن التّمييز بين ما يؤلمه ويلذّه»[2].

من خلال هذا القول نرى بأنّ المسكر بالمحبة الإلهية لا يفرّق بين ما يضرّه وما ينفعه لأنّه حال قربه من الحق جلّ وعلا تسقط عنه هذه المهمة.

وقد أشار **الحلاّج** في بعض مسكرياته إلى المعنى المراد من السّكر يقول:

«سكِرْتُ من المعنى الذي هو طيّبٌ ولكن سُكْرِي بالمحبَّة أعْجَبُ

وما كلُّ سَكْران يجدُ بواجبٍ ففي الحُبِّ سكرانٌ ولا يتأدّبُ

تقومُ السُّكَارَى عنْ ثمانينَ جَلْدَة صُحَاةً وسَكْرَانُ المحبّةِ»[3]

فالحلاّج يرى أنّ الغاية من السّكر هي النّشوة المتولدة من المحبّة الإلهية.

فالمتصوفة اعتبروا ذلك الشراب إلهيا، ذلك ما يشير إليه " **أبو بكر الشبلي**" بقوله:

«إنَّ المحبَّةَ للرَّحمنِ تُسْكِرُني وهلْ رأيْت مُحِبًّا غيرُ سكرانِ

فالمحبّة الإلهية هي موضوع" الإسكار" وهي البديل الخمري الذي بسبب النشوة والفرج فالصوفي في حالة وجده بالمحبّة يشبه شارب الخمر الحقيقة وما يترتب عنها .»[4]

الصحو:

هو:« رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة والسّكر، وعكسه السّكر ومعناها قريب من الحضور والغيبة، والفرق بين الحضور والصّحو هو أن الصحو حادث والحضور على الدّوام والصحو والسّكر أقوى وأتمّ وأقهر من الحضور

1- إبراهيم محمد منصور: الشعر والتصوف الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، ص61،62.

2- رفيق العجم: المرجع السابق، ص469.

3- السعيد بوسقطة: الرّمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر، مؤسسة بونة للبحوث والدراسات، ط2، 2008م، ص130.

4- المرجع نفسه، ص131.

والغيبة، والصحو على حسب السّكر، فمن كان سكره بحق كان صحوه بحقّ، ومن كان سكره بحظّ مشوبا كان صحوه بحظّ صحيح مصحوبا، ومن كان محقّا في حاله كان محفوظا في سكره»[1].

فالصحو هو إذن هو زوال السّكر عن صاحبه، ورجوعه إلى وعيه، والفرق بينه وبين الحضور هو أن الصحو غير ثابت أمّا الحضور فهو ثابت، والصّحو يكون ملازما للسكر فكما يكون السكر يكون هو.

والصحو الذي هو عقيب السكر :«هو أن يميّز فيعرف المؤلم من الملذّ فيختار المؤلم في مرافقة الحق ولا يشهد الألم بل يجد لذّة في المؤلم ، في مرافقة الحق ولا يشهد الألم بل يجد لذّة في المؤلم، كما جاء عند بعض الكبار أنّه قال: لو قطعتني بالبلاء إربا إربا ما ازددت لك إلاّ حبّا حبّا»[2].

فمن خلال الصحو يستطيع الصوفي أن يميّز بين الضّار والنافع في لحظة قربه من الذات الإلهية، فتصبح المشقة بالنّسبة له راحة والألم لذّة.

قال **السهروردي في عوارف المعارف** :

«السّكر استيلاء سلطان الحال والصّحو العود إلى ترتيب الأفعال وتهذيب الأقوال، فالسّكر لأرباب القلوب، والصّحو للمكاشفين بحقائق الغيوب»[3].

والصحو:«في العرف البشري لا يكون إلاّ بعد السّكر وبانعدام أحدهما يغيب الآخر، بيد أنّ الأمر معكوس عند المتصوّفة فالصفتان ضمنيا قائمتان، ومنعدمتان في الآن ذاته، فلا سكر على وجه الحقيقة ولا صحو: لأنّهم أبدا في نشوة مناجاة الله محتلفين بمن أمامهم وما يحيط بهم، وكأنهم فعلا سكارى ولكنهم مستيقظون»[4].

الصّحو والسّكر متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر فهما ، وجهان لعملة واحدة، والصّحو والسّكر من سمّات الصّوفيين الذين تعلّقت قلوبهم بحبّ خالقهم.

6/ اللاّهوت والناسوت:

يعدّ مصطلحي اللاّهوت والنّاسوت من بين أهم المصطلحات الصّوفية ينطويان على مختلف المفاهيم والتّصوارات.

اللاّهوت:

يعرف اللاّهوت بأنّه:« صفات الخالق وما اتصل بالعلويات »[5]

وهذا يعني أنّ اللاّهوت يطلق على صفات الله عزّ وجلّ.

1- ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص243.

2- رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص469.

3- محمد بن بريكة: موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية، ص243.

4-محمد مرتاض: التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسية الهجرية الثانية،ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009 م، ص49،48.

5- محمد بن بريكة: موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية، ص234.

اللاّهوت:« القدر من الحياة السّارية في الأشياء ويسمّى الرّوح (لاهوتا) لكون الحياة صفة إلهية، فيسمّى الرّوح بسبب اتّصافه بالحياة السّارية لاهوتا، كالرّغاء للإبل والثواج للكباش والعياء للشياه والصّوت للإنسان أو النّطق أو الكلام»[1]

فاللاّهوت من خلال هذا القول يعني الرّوح، كونه متصلّة بحياة المخلوقات، فهي من أمر الخالق، وتدّل على عظمته وقدرته.

الناسوت:

الناسوت عند الصّوفية يراد به:« النّشأة الإنسانية، وقيل أوّل من تكلم به النّصارى حيث قالوا في عيسى عليه السّلام: تدّرع اللاّهوت بالنّاسوت ثم استعمله الشيخ **النّوري**، وتبعه من تلاه من الصّوفية ثم اشتهر»[2].

والنّاسوت هو:« محلّ اللاّهوت ويطلق على عالم الشّهادة الدنيا»[3].فهو إذن خاص خاصّ بعالم البشر.

والناسوت أيضا: «هو صفات المخلوق وما اتصل بالسلفيات»[4].ويطلق على الصّفات الخاصة بالبشر.

والناسوت :« هو المحل القائم به ذلك الرّوح، فالناسوت هو البدن(فسمي روحا بما) أي بسبب الذي قام به أي النّاسوت وقد يسمى المجموع روحا لقوله عليه السّلام وهو روح منه[5].

الناسوت: يقابله اللاّهوت الذي يختص بالإله فيما الناسوت يختص بالإنسانية، وقيل هو عالم الشّهادة أي الدّنيا»[6].

وقد بيّن **الحلاّج** الامتزاج بين اللاّهوت والنّاسوت في قوله:

«وكما أنّ ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك غير ممازجة لها فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير ممازجة لها[7]».

يرى **الحلاّج** من خلال هذا القول أنّ اللاّهوت والناسوت غير متداخلان، كون اللاّهوت أعلى وأجلّ من الناسوت لأنّه المالك لكل شيء والمتحكم في زمام الأمور والمسيطر عليها، وما الناسوت إلاّ مجرّد مملوك له.

1- رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص958.

2- المرجع نفسه، ن.ص.

3- محمد العدلوني الإدريسي: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، ص392.

4- محمد بن بريكة: موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية، ص234.

5- رفيق العجم: المرجع السابق، ن.ص.

6- ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص401.

7- علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي، بين الحلاج وابن عربي، ص22.

ويقول أيضا :« من ظن أنّ الإلهية تمتزج بالبشرية، والبشرية بالإلهية فقد كفر لأنّ الله تعالى تفرّد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، ولا يشبههم وجه من الوجوه ولا يشبهونه»[1].

من خلال هذا القول نجد أنّ **الحلاّج** ينظر إلى اللاّهوت والناسوت أو الرّب أو العبد على أنّهما شيئان متميزان في ذاتهما وحقيقتهما، كما يعتقد أنّه يمكن أن يتحدّ اللاّهوت بالناسوت إذا بلغ هذا الأخير مرتبة الفناء، والاتحاد يعني تخلل شيء لشيء آخر دون أن يمتزج به، بمعنى أنّهما يصيران شيئا واحدا وهذا غير ممكن.

7/ الظاهر والباطن:

الظاهر والباطن مصطلحان صوفيان، كل واحد منهم يحمل في طيّاته الكثير من المعاني والمدلولات.

الظاهر:

الظاهر هو:« إسم لكلام ظهر المراد منه للسّامع بنفس الصّيغة ويكون محتملا للتأويل والتّخصيص.

وقيل الظاهر ما ظهر المراد للسّامع بنفس الكلام كقوله تعالى: ﴿**أَحَلَّ اللهُ البَيْعَ**﴾[البقرة، من الآية:275]،وقوله﴿**فانْكِحُوا ماطَابَ لَكُمْ**﴾[النساء،الآية:3] وضده الخفي(الباطن)، كقوله تعالى: ﴿**وحرّم الرّبا**﴾[البقرة ،الآية:275]»[2].

والظاهر:« ظاهر العلم عبارة عن أعيان الممكنات ، وظاهر الممكنات هو تجلي الحق بصورة عيانها وصفاتها وظاهر الوجود عبارة عن تجليّات الأسماء. والعلم الظاهر هو علم الأعمال الظاهرة التي هي على الجوارح.»[3]

والظاهر كذلك هو :«ما انكشف للعيان من دون تأويل ولا إعمال فكر»[4].

هذا يعني أنّ الظّاهر هو الشيء الواضح المعنى والدّلالة لا يتخلله أي لبس أو غموض،ولا يحتاج إلى شرح أوتفسيريرى **فخر الدّين محمد بن عمر الرّازي الخطيب** في كتابه لوامع البّينات أنّ صفة الظّاهر تحمل في حق الذّات الإلهية عدّة وجوه هي:

1-يتمثل في الغلبة لقول العرب ظهر فلان على فلان بمعنى غلبه وقهره.

2-وجه العلم المحيط اشتقاقا من قولنا ظهرت على سرّ فلان أي اطلعت عليه.

3-وجه تعدّد البراهين على وجوده.

واستشهد **الرازي** بكلام **الإمام الغزالي**:« إنّما خفي لشدة ظهوره ونوره وهو حجاب نوره»[5].

1- علي الخطيب المرجع السابق، ص27.

2- الشريف الجرجاني: التعريفات، ص163.

3- محمد العدلوني الإدريسي: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية، ص389.

4- محمد بن بريكة:موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية، ص233.

5- المرجع نفسه، ص61، 62.

الباطن:

الباطن هو:« ماخفي وراء كلمات اللّغة، يحتاج إلى مجهود للكشف عنه وأرباب الأحوال يتفردون بمعرفة بواطن الأمور دون غيرهم من أهل الرّسوم لتمكّنهم من الفناء في الذّات الإلهية بحسب أقوالهم ومعتقداتهم»[1].

والباطن يعني: النّور الذي يكشف ويضيء وهو المعنى الذي يعطي للوجود صورته أي قيمته ودلالته»[2].

فبالباطن تكشف الحقائق وتظهر على طبيعتها ومن خلاله يستعيد الوجود مكانته وقيمته.

وبرأي **الرّازي** « فإنّ لفظ الباطن كاسم من أسماء الله الحسنى يحمل عدّة معاني هي:

1-إنّ كمال كون الحق ظاهرا صار سببا لكونه باطنا وضرب مثلا-ولله المثل الأعلى- بالشّمس التي عرف النّاس عند غروبها أنّها سببفي إنارة الكون فسبحان من اختفى عن العقول بشدّة ظهور الله تعالى حجب بصفة واحتجب عنها بكمال نوره.

2- إن الخلق لا يعلمون كنه حقيقته.

3- إن الأبصار لا تحيط له **بقوله: ﴿لَا تُدرِكُهُ الأَبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللّطيف الخبير﴾[الأنعام ، الأية : 103]**

4- إن الله تعالى حجب بصفة البطون الكافر عن رؤيته»[3].

فالتّصوف :« هو شوق الظّاهر إلى الباطن وهو حنين الفرع إلى الأصل وعودة الصورة إلى معناها وليست الطّريق التي يسلكها الصّوفي لمعرفة باطن الألوهة إلا شكلا من علم الإمامة .»

وما من صوفي حقيقي إلا ويتبنى قول الإمام الرابع على **زين العابدين(ت 95هـ/ 714م)**.

ورُبَّ جَوْهَرِ عِلْمٍ لو أبوحُ به لَقُلْ لي: أنت ممَّن يعبُدُ الوَثَنَا.»[4]

من خلال هذا القول نرى أن الظّاهر يحتاج إلى الباطن ويشتاق إليه فهما متلازمان، وأن البحث في باطن الأمور الإلهية وأسرارها يعتبر من علم الإمامة.

ومن الفقهاء من يرى : «بأن العلاقة بين الظّاهر والباطن لا تعني أن أحدهما هوعين الآخر وإنما تعني أن الباطن هو الأصل والظّاهر صورته وكما أن الأصل لا يفسّر بالفرع والسّبب لا يفسّر بالنّتيجة فإنّ الباطن لا يفسّر

1- محمد بن بريكة:المرجع السابق، ص233.

2- أدونيس: الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت،ط1،ج2، 1997م، ص92.

3- محمد بن بريكة: موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية، 62-63.

4- أدونيس: المرجع السابق، ص92.

بالظّاهر. بل الظّاهر هو الذي يفسّر بالباطن»[1].فالباطن يكشف حقيقة الظّاهر وهويته ويعطيه معناه الحقيقي فهو يمثل جسر العبور إلى الظّاهر ولولاه لا يمكننا معرفة الظّاهر حقّ المعرفة.

قال ابن عربي:«العلوم ثلاثة علم ظاهر تبذله لأهل الظّاهر وعلم باطن لا يسع إظهاره إلا لأهله، وعلم سر بين العالم وبين الله هو حقيقة إيمانيةلا يظهره لأهل الظّاهر ولا لأهل الباطن»[2].

ومن العلماء من يرى :«أنّ للصّوفيّة عشرة أعمال ظاهرة وستة ، باطنة فأما الأربعة الظّاهرة فكثرة العبادة والتّحقق بالزّهادة والتّجرد عن الإرادة وقوةالمجاهدة، وأمّا الباطنة فهي التوبةوالإنابة والمحاسبة والتّفكروالاعتصام والرّياضة.»[3].

في الأخير يمكن القول أنّ الظّاهر والباطن مصطلحان وردا في القرآن الكريم، وهما من أسماء الله تعالى الحسنى العالم بما في هذا الكون سرّه وجهره، وهذا ما يدّلنا على أنّ للأعمال ظاهرا وباطنا، والصّوفيّة ينظرون إلى مصطلحي الظّاهر والباطن على أنّهما أخوان متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، فكل واحد منهما يكملّ الآخر.

ت- المصطلح العرفاني الخاص:

1_الإنسان الكامل:

يعتبر هذا المصطلح من المصطلحات الصّوفيّة صعبة التّعريف، ومفهومه غامض غموضا كبيرا، وهو من المصطلحات العرفانيّة*. وإذا سألنا أنفسنا ما هو الإنسان الكامل؟ أو من هو الإنسان الكامل؟ فليس في كتب الصّوفيّة إجابة واحدة، بل لا إجابة مفهومة، محدّدة ومقنعة، لكن المتعرّف على هذا المصطلح لأوّل وهلة، يتبادر إلى ذهنه، أنّه إنسان وليس جن أو إله، وأنّه مثالي، ذو منزلة عظيمة، يقتدى به، ويستعان به في حلّ الأمور. فما هي حقيقة الإنسان الكامل؟

الإنسان الكامل عند المسلمين هو الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، مجسدّا في شخصه عليه السلام، وهو مرادف للحقيقة المحمديّة،« ويمكن وضع الصّورة بالشّكل التّالي:

الحقيقة المحمديّة= الإنسان الكامل= الرسول صلى الله عليه وسلم.»[4]

1- خالد اليعبودي: مصطلحات التصوّف بين الاتفاقوالاقتراض، ص143.

2- محمد بن بريكة: موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية، 62-63.

3- رفيق العجم : موسوعة مصطلحات التصوّف الإسلامي، ص 586-587.

*العرفاني: مصطلح، يسمّى أيضا الغنوصي، وهو التّصوّف، الذي كتب بلغة معقدة، وبرمزيّة يصعب معها فهم نصوصه وأقوال أصحابه.محمد بن بريكة: موسوعة التّصوف، ص26.

4- محمّد بن بريكة: المرجع نفسه، ص238.

ويرى **نيكولسون** أنّ «صلّة الصّوفيّة بالنبي صلى الله عليه وسلم تقوم على المحبة، وهذه المحبة جعلتهم يضعونه في منزلة عظيمة، لأنّ النبي هو المجلّى الأعظم [...] يمثل في نظرهم الإنسان الكامل.»[1]

وليس الأمر على هذا النحو في معظم الكتب الصّوفيّة، فمنهم من يجسد شخصيّة الإنسان الكامل وصفاته على أشخاص آخرين غير الرسول صلى الله عليه وسلم، يرون فيهم الأحقيّة بهذه التّسميّة- الإنسان الكامل- ، فمثلا« عند **الحلاج** محمد صلى الله عليه وسلم، وعند **السهرودي** هو الفيلسوف المتأله **theosophis**وعند الشيعة هو **علي**»[2]، فقد اتفق المتصوفة وأجمعوا على أن يجعل شخصا ما، يحمل من الصّفات التمييزيّة الكثير، يكون مرسخا في ذاكرتهم، حيّ في وجدانهم، لا يموت أبدا. و« فكرة الإنسان الكامل هي حلم قديم كان يراود نفوس الشّعوب الشّرقيّة، يجسدون من خلاله أحلامهم وطموحهم وتوقعهم إلى عالم بريء من الآثام والشرور. »[3]

فالإنسان الشّرقي يبحث دوما عن الإستقرار، والأمان والعدل، وكان بذلك بحثهم عن إمام عادل، يخلصهم من الظّلم والقهر والإستعباد، ويخلصهم من الشّعور بالإحباط والفساد.

وعن مفهوم الإنسان الكامل فقد وردت تعاريف كثيرة، وقد اختلف الدّارسون في صياغة تعريف لهذا المصطلح، ومن بين هذه التّعريفات:

- يقول **الجرجاني** في تعريفاته عن الإنسان الكامل:«هو الجامع لجميع العوامل الإلهية والكونيّة، الكليّة والجزئية»[4]

- الإنسان الكامل عند **ابن عربي**: « الكون الجامع لحقائق الوجود كلّها، وهو الذي تتمثل فيه جميع الصّفات الإلهية، كما أنّه المختصر الشريف الذي جمع الله فيه معاني العالم الكبير، فهو نسخة جامعة لما في الحضرة الإلهية من الأسماء»[5]، يعني أنّه العالم الأصغر الذي تنعكس فيه كل كمالات العالم الأكبر، ويجمع حقائق الوجود ومراتبه، ولهذا نال منزلة عظيمة، واستحق أن يكون خليفة الله في الأرض.

وقد ورد في نصوص الحكم **لابن عربي**، أنّ الإنسان الكامل: «هو ذاك الذي امتزج فيه اللاهوت بالنّاسوت معا. أمّا اللاهوت فهو الجانب الرّوحي من الإنسان وأمّا النّاسوت فهو الجانب الصوري منه، فما كان منه أن امتزجا فيه امتزاج الماء بالخمر أو الخمر بالماء»[6]. فالنّاسوت يمثل الجانب الظاهري للإنسان الكامل، أي الشّكل الصّوري

1- إبراهيم محمّد منصور: المرجع السّابق، ص62.

2- ابراهيم محمد منصور: المرجع السابق، ص 65.

4 - حميدي خميسي: نشأة التّصوف الفلسفي في المغرب الإسلامي الوسيط/ دراسة بمناسبة الجزائر عاصمة الثّقافة العربية، 2007م، ص163.

4- الشريف الجرجاني: كتاب التّعريفات، ص 47.

5- حميدي خميسي: المرجع السّابق، ص165.

6- محي الدّين ابن العربي: فصوص الحكم، تقديم انطوان موصلي، موفم للنّشر، الجزائر، 2007م.(من المقدمة ج)

له،أمّا اللاهوت فإنّه يمثل الجانب الباطني و يضفي عليه معناه الخفيّ، ويقول **ابن عربي** عن منزلة الإنسان الكامل بالنّسبة لله عزّ وجل وعلا: «وهو للحق بمنزلة إنسان العين، من العين الذي يكون به النّظر، وهو المعبّر عنه بالبصر[...] فإنه ينظر به الحق إلى خلقه فيرحمهم، فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشيء الدّائم الأبدي والكلمة الفاصلة الجامعة، قيام العالم بوجوده»[1] فالإنسان الكامل هو خليفة الله وختم لخزائنه،

-كما يسمه **ابن عربي**- إذ يضيف قائلا:« وهو محل النّقش والعلامة التي يختم بها الملك على خزائنه[...] لأنّه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن[...] فلا يزال العالم محفوظا ما دام فيه هذا الإنسان الكامل»[2]، منصب عال ومنزلة عظيمة عند الله.

كما ورد عن مفهوم الإنسان الكامل أنّه :« الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونيّة، الجزئيّة والكليّة، وهو الواسطة بين الحق والخلق.»[3] ، كما أسلفنا بالذّكر، فإنّه يجمع بين اللاهوت والنّاسوت، وأنّه خليفة الله،

فلما شاء الله أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كلّه ويظهر به سرّه ظهر الإنسان الكامل الذي هو عين جلاء مرآة العالم.»[4] فهو يمثّل العين التي يرى بها الله تعالى خلقه، ويكون همزة وصل بين المولى جل وعلا وبين عبيده.

يقول **ابن عربي** على لسان الإنسان الكامل: **[من الوافر]**

لِي الأَرْضُ الأَريضَةُ* والسَّمَاءُ وَفِي وَسَطِي السَّوَاءُ والاسْتَوَاءُ

لِي المَجْدُ المُؤَثَّلُ والبَهَـاءُ وَسِرُّ العَالمَينَ والاعْتِلاَءُ[5]

فالإنسان الكامل يمثل: «التّجلي الإلهي في الكون الأصغر الذي يجمع كل مظاهر تجلياته الفائضة على سائر الموجودات في الكون الفسيح. »[6]

وهذه الفكرة هي فكرة تمثّل الأنوار الإلهيّة في قلب المقبلين عليه،

1- ابن عربي: فصوص الحكم، ص2.

2- المرجع نفسه، ص3.

3- محمّد العدلوني الإدريسي: أبو الحسن الششتري وفلسفته الصّوفيّة، ص381.

4- جمال علال البختي: الحضور الصّوفي في الأندلس والمغرب إلى حدود القرن السّابع الهجري/دراسة تأريخيّة وقراءة تحليليّة في مواقف ابن خمير السبتي من التّصوّف والمتصوّفة، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، ط1، 1426هـ-2005م، ص39.

5- ابن عربي: الديوان، شرح وتقديم: نواف الجراح، دار صادر للطّباعة والنّشر، بيروت، ط3، 1428هـ-2007م، ص13.

* الأريضة: ليّنة الموطىء.ديوان ابن عربي، ص13.

6- محمّد علي كندي: في لغة القصيدة الصّوفيّة، ص70.

إذ يقول **التهانوي** في هذا الشأن: «وفي الإنسان الكامل أعلم أنّ الحق تعالى إذا تجلى على العبد سمي ذلك التّجلي بنسبته إلى الحق سبحانه وتعالى شأن إلهيّا، وبنسبته إلى العبد حالا.»[1] فالتّجلي الإلهي معبّر عنه بالشّأن أمّا التّجلي للإنسان فهو يمثل المواهب الفائضة من ربّه.

ما علاقة علاقة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بالإنسان الكامل؟

بالحديث عن علاقة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بالإنسان الكامل، فهو الرّابط بين الحق جلّ وعلا وبين خلقه،« وما في العالم إنسان كامل إلاّ محمد عليه الصلاة والسلام، ومن عرفه فقد عرف الحق. »[2] معرفة الله سبحانه وتعالى من معرفة رسوله الكريم، فهو المتعرّف على أسرار الحق، الموصل إيّاها بلعباده، إذن فهو الواسطة والوسيلة التي يصل بها فيض الحق والمدد الإلهي لخلقه، ولولاه لما وصل شيء للعالم السفلي من ذاك الفيض الإلهي، فمنه تفيض الحقائق من الله إلى سائر العوالم.

وبعد ذكر هذه التّعريفات، يمكن القول بأنّ الإنسان الكامل؛ مصطلح صوفي محض، استحدثه المتصوفة، وهو مصطلح غامض، واسع الدّلالة، يحمل من الرّمزية الكثير، وهي سمّة المصطلحات الصوفية عامة.

فالإنسان الكامل إذن، هو الجامع بين الوجوب الذي يمثّل صفات الخالق، وبين الإمكان الذي يمثل صفات الخالق أي أنّه الواصل بينهما. فالله سبحانه وتعالى يرسل حقائقه وأسراره عن طريق هذا الإنسان الكامل الذي يختاره المولى، والذي يكون مميزا عن غيره بجملة من الصّفات التّمييزيّة، ويرفع الله قدره بين النّاس ويعلي شأنه، ويتجسدّ في شخص الرّسول صلى الله عليه وسلم، إذ يورد أحد الدّارسين قول الدّكتور **عبد الكريم الجيلي***[1] في كتابه "الإنسان الكامل*[2] في معرفة الأوائل والأواخر"، إذ يقول:

« الإنسان الكامل هو محمد صلى الله عليه وسلم، وهو القطب الذي تدور أفلاك الوجود من أوّله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين.»[3]

وهذا ما يفسرّ قول المتصوفة عن الإنسان الكامل أنّه الإنسان الحادث الأزلي والنشيء الدائم الأبدي، فهو موجود منذ الأزل وحتى الأبد.

1- التّهانوي:،كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص269.

2- رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التّصوف الإسلامي، ص110.

*1 عبد الكريم الجيلي[.../ 805هـ]: يلقب بالجيلي ، وهو أحد مشايخ الصّوفية، وقد وضع العديد من المؤلفات والكتب أهمها الإنسان الكامل.

ممدوح الزّوبي: معجم الصّوفيّة، ص119.

*2 الإنسان الكامل: وهو كتاب(الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر)، للشيخ الجيلي، يتحدث عن أصول الصّوفيّة وآدابها وأحوالها ومقاماتها، وهو كتاب في جزئين. ممدوح الزوبي: معجم الصّوفيّة، ص41.

3- محمّد بن بريكة: المرجع السّابق، ص 239.

2- الوَلاية:

كغيره من المصطلحات التي تزخر بها اللّغة الصّوفيّة، يحمل في طياته دلالات وإن بدت من أول وهلة تختلف عن الدّلالة اللّغويّة، فلفظ الوَلاية والولي يتخذّ معنى اصطلاحيا يبتعد عن المعنى العام له وإن كانت بينهما علاقة لزومية، أو قرينة تدّل على التّقارب والتّداخل بين المعنى اللّغوي والمعنى الإصطلاحي، لكن المتصوفة يهملون المعنى الواضح الجلي ويختارون معاني غريبة عن ذهن القاريء، فيجد صعوبة في فهمها.

ورد في كتاب التّعريفات **للجرجاني** أنّ الوَلاية بمعنى:« القرب، فهي قرابة حكمية حاصلة من العتق والموالاة، والوَلاية عند الصوفية هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه»[1]، أي أن يحقق العبد قيامه بحقوق الله تعالى، بداوم الاشتغال بالله تعالى وكثرة الطّاعات.

وقد قال **التّهانوي** في "كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم" في معنى الولي: «هو فعيل بمعنى فاعل، من قولهم ولي فلان الشيء يليه فهو وال وهو ولي وأصله من الوِلْي، بسكون اللام وفتحها، الذي هو القرب، ومنه يقال داري تلي دارها أي تقرّب منها، ومنه يقال للمحب المعاون ولي لأنّه يقرّب منك بالمحبة والنّصرة ولا يفارقك ومنه الوالي لأنّه يلي القوم بالتّدبير والأمر والنّهي»[2] ، وفي هذا التّعريف يشترك **الجرجاني** و**التهانوي** في شرح مصطلح الولي، الذي يعني القرب.

وورد أيضا:« الوَلاية بفتح الواو بمعنى النّصرة، والوِلاية بكسر الواو: فهي الأمارة، وكلاهما مصدر "ولي"[...] والولاية أيضا الرّبوبيّة، [...] والولاية أيضا بمعنى المحبة.»[3]وهنا يختلف معنى الولاية، ففي البدء كان بمعنى القرب، وبعدها بمعنى النّصرة، وبعدها انتقل إلى معنى الرّبوبيّة، لينتهي إلى معنى المحبة، «ومادة ولي فيما يرجحه أئمة المفسرين –**كالطبري والزمخشري والرازي**– تدّل على معنى القرب، فولي كل شيء هو القريب منه في اللّغة»[4] إذن فالولي لغة بمعنى القرب.

ويذكر **التهانوي** في شرح "الطوالع": الولي لغة واستعمال يطلق على خمسة معان، الأوّل: المتصرّف في أمره، يقال ولي الصّبي والمرأة، والثاني: المعين الناصر المحب، والثّالث: المعتق والممتق، والرّابع: الجار، والخامس: ابن العمّ، وعند الفقهاء هو الوارث المكلف[5]. نلاحظ اختلاف معنى الولاية، ويضيف قائلا: « وعند أهل التّصوّف والسّلوك هو

1- الشريف الجرجاني: كتاب التّعريفات، ص 282.

2- التهانوي: المرجع السّابق، ص 158.

3- رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التّصوف الإسلامي، ص 1051.

4 – ما سنيون ومصطفي عبد الرّازق: المقدمة في التّصوّف، تر: إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسين عثمان، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، لبنان، ط1، 1984م، ص 83.

5- التهانوي: المرجع السّابق، ص 158.

العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن، المواظب على الطّاعات المجتنب على المعاصي والمعرض عن الانهماك في اللّذات والشّهوات»[1] ، إذن عند المتصوّفة الولي هو المتعرّف على المولى حقّ المعرفة، المتقرّب إليه بكثرة الطّاعات والإخلاص له.

والولي له معنيان عند الصّوفية هما:

«أحدهما أن يكون فعيلا بمعنى مفعول[...] وهو الذي يتولى الله سبحانه حفظه وحراسته، فلا يكلهإلى نفسه لحظة بل يتولى رعايته على التّوالي، ويديم توفيقه إلى الطّاعات، ثانيهما: أن يكون فعيلامبالغة من الفاعل[...] فيكون معناه من يتولى عبادة الله وطاعته، فطاعته تجري على التّوالي من غير أن يتخللها معصية»[2]، فتتجسد هنا الولاية في الخالق والمخلوق، فالمخلوق يتولى ربه بطاعته الدّائمة، والتّقرب له، أمّا الخالق جلّ وعلاّ، فيتولى عبده بتوالي فضله عليه وحراسته وحفظه، فالولي يجب أن يكون عارفا بالله وصفاته، مواظبا على الطاعات، مجتنبا للمعاصي، مقبلا على الله، معرضا عن الشّهوات والملذات، أي يجب أن يفرّغ نفسه على الدّوام لله تعالى ويبتعد عن الدنيا وملذاتها.

وفي معجم الصّوفيّة، الولاية مقام* وهي: «تولي الحق سبحانه وتعالى بظهور أسمائه وصفاته عليه، علما وعينا وحالا وتصرّفا»[3] ، وذلك بالمعرفة الحقة وبدون رياء والولاية درجة يصل إليها العبد العارف ويرتقي إليها بارتقائه وتوسعه في معرفة الحق تبارك وتعالى فهي «من شأن الصوفية "الكُمَّل"[...] وأنّ كل المقامات والأحوال تقترن بها درجات عاليّة المعرفة الرّوحيّة والإلهية. »[4] فالولي يبلغ درجة عاليّة لما يحمله من صفات تميّزة عن غيره، وتجعله منفردا بصفاته، لا يشترك معه أحد فيها.

والولاية ولاتين؛ ولاية عامة، وولاية خاصة؛« فالعامة من آدم عليه السلام إلى عيسى عليه السلام، والخاصّة من سيّد الوجود صلى الله عليه وسلم إلى الختم»[5].

فالولاية العامة تشتمل جميع المؤمنين لقوله عز وجل:﴿ **اللهُ وَلِيُّ الذّين آمَنُوا يُخرجهُم من الظُلُمَات إلى النُّور**﴾[**البقرة،الآية:257**].

1-المرجع نفسه، ص ن.

2- ماسينيون ومصطفي عبد الرّازق: المرجع السّابق، ص 85.

* مقام: يعني مقام العبد بين يدي الله عزّ وجلّ، فيما يقام به من المجاهدات والرياضيات والعبادات، شرطه ألاّ يرتقي من مقام إلى مقام ما لم يستوف أحكام ذلك المقام. ممدوح الزّوبي: معجم الصّوفيّة، ص 386.

3- ممدوح الزّوبي:المرجع السّابق، ص433.

4- حسين يوسف خربوش: التأصيل المعرفي في المنفرجة بين النّظر العقلي والتّصوف الفلسفي لأبي الفضل يوسف ابن النحوي، مجلّة اتحاد الجامعات العربيّة للآداب، المجلد 4، ع1، الأردن، 2007م، ص144.

5- أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصّوفيّة، ص95.

أي تولى المؤمنين بعضهم بعض لتبادل المنفعة بينهم، فهم مسخرون بعضهم لبعض، الأعلى للأدنى، والأدنى للأعلى. فمثلا الملك ورعيته، فالملك مسخر لمصالح الرعايا-حسب مصلحته- والرعايا مسخرون للملك. أمّا الولاية الخاص فهي: «التي يتولى بها الحق سبحانه وليه، خصوص عناية ورعاية أزليّة.»[1]، تتجلّى هذه الرّعاية الخاصة في الكرامة* التي يهبها المولى جلّ وعلاّ للولي، والتي تعتبر ميزة الأولياء، فالمعجزات للأنبياء والكرامة للأولياء.

من سمات الولي أنّه: «عبد عابد قائم بالعبودية، صادق مصدق صديق في الصّوفيّة، الولي مؤثر للفقير على الأمير، والقليل على الكثير والصّغير على الكبير، صادق الحال عند الرّجال[...] الولي من عمّر الأوقات بأنواع القربات، فبورك له في الزّمان وتبرك به المكان»[2]، فهذه صفات الولي التي تجعله مميّزا، وذو مرتبة عالية، ويكنّ له الآخرين احتراما كبيرا.

يقسم **ابن عربي** الولاية إلى قسمين، ويضمّن مصطلح النبوة، فكما قيل عنه: «أعلم أنّ النّبوة البشرية قسمين: قسم من الله إلى عبيده من غير وحي ملكي بين الله وعبده، بل اخبارات الهية يجدها في نفسه من الغيب[...] والقسم الثاني من النبوة البشرية هو الأنبياء الذين يكونون من التّلامذة بين يدي الملك، ينزل عليهم الرّوح الأمين بشريعة من الله.»[3]

فالقسم الأول؛ يقصد به **ابن عربي** الولي، أمّا القسم الثاني فهو النبي، فقد أورد بعض الدّارسين ونوهوا إلى هذا الاختلاف بين النبي والولي، فكما قال أحدهم عن **ابن عربي** أنّه قال: «آخر قدم يضعه الولي هو أوّل قدم يضعه النبي، فبداية الأنبياء نهاية الصدقين والأولياء»[4]، وهذا القول دليل على تفاوت الدّرجة بين الولي والنبي. أنّ الولاية أعلى درجة، ويقول أيضا معللا ذلك: «لأنّ النبي يتعلّم من الولي[...] والنبي يخبر بواسطة الملك بينما الولي يخبر بالإلهام.»[5].

وهذا من الفروقات الجليّة بين الولي والنبي، مجسدا في الإخبار، فالنبي ينزل عليه الوحي عن طريقروح القدس، بينما الولي، تكون مصدر معرفته بالإلهام المباشر من الله، من غير واسطة بينهما. وهذا ما يجعل الولي أعلى درجة، ولما

1- رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التّصوف الإسلامي، ص 1054.

2- رفيق العجم، المرجع السابق، 1058.

* الكرامة: هي أمر خارق، يظهر على يد رجل ظاهر الصّلاح، ليس بشيء في الحال ولا في المآل. نور الهدى الكتاني، الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، ص13.

3- عبد المحسن سلطان: التصوف الإسلامي في مراحل تطوّره، دار الآفاق العربيّة، مصر، 2003م، ص 54.

4- حامد طاهر: الولاية والنبوة عند محي الدين ابن عربي، عيون المقالات، ع3،الدار البيضاء، 1986م، ص18.

5- إبراهيم محمّد منصور: الشّعر والتّصوف، الأثر الصّوفي في الشّعر العربي المعاصر، دار الأمين للنّشر والتّوزيع، القاهرة، ص66.

كان محمد صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء المرسلين، فلحكمة من المولى جلّ وعلا فتح باب الإلهام رحمة بعباده، فالمدد الإلهي لاينقطع أبدا ، لدوام حاجات النّفوس.»[1]، فالولي لا يأتي بشريعة جديدة مخالفة لما جاء به النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وإنّما يأتي بفهم جديد لما في كتاب الله وسنة رسوله.

ومثال **ابن عربي** في التّفريق بين الولي والنّبي، هو الولي الصالح الخضر، المذكور في قصة سيدنا موسى عليه السلام. إذ قيل عنه:«والخضر مثال الولي، بينما موسى المذكور معه في القرآن هو النبي الذي يتعلم منه»[2]، فالخضر أعلم من موسى عليه السلام في الأمور المذكورة في سورة الكهف، وهو المرشد له، والمحيط بما لم يحط موسى به خبرا.

ومن علامات الولي المميزة له :

1- أنّ النّاس حين يرون الولي ويسمعون ذكره، يسارعون لذكر الله.

2- أنّ الغلبة والنّصرة حليفان له.

3- من علاماته، ما يلاحظه النّاس عليه من الفراسة والحكمة والأقوال الملهمة.

4- من شمائلهم الخاصة، القصد والهدى والحياء، واستعمال الحق فيما عظم ودق، وسخاوة النّفس، واحتمال الأذى مع الرّحمة، والنّصيحة، وسلامة الصّدر، وحسن الخلق مع الله في تدبيره ومع الخلق في أخلاقهم.

5- الحكمة: وهي العلامة البارزة والمميّزة للولي.

6- اتفاق الألسنة بالثّناء عليهم وجعلهم أمثلة ونماذجللاقتداء بهم.

7- إجابة دعائهم من الله، وظهور الآيات البينات على أيدهم تكريما من الله لهم[3].

وكل هذه الصفات تضفي هيبة ووقارا على شخص الولي تسهل عليه توصيل ما يريده الله منه إلى خلقه.

كما وأن الولي، إسم من أسماء الله الحسنى، فهو: «المحب للأولياء، النّاصر للأنبياء، هو الذي يتولى شؤون العباد، فأوصلهم إلى غاية المراد، وولاية الله لأحبابه أزليّة، وعناية أبديّة»[4] ، فهذه الصّفة التي يتصف بها المولى تبارك وتعالى، هي أيضا من صفات عباده الصّالحين.

فالولي«هو الذي يكون مستور الحال أبدا، والكون كله ناطق على ولايته.»[5]وذلك بالنظر إلى حكمته وصبره وحسن خلقه.

1- رفيق العجم : المرجع السّابق، ص1053.

2- ابراهيم محمّد منصور: المرجع السّابق، ص66.

3- ينظر: محمد حمدي زقزوق، موسوعة التّصوف الإسلامي، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، ط1، 1430هـ، ص802،803.

4- ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص434.

5- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص 1529.

إذن فالولي هو العبد المختار من المولى جلّ وعلا، والذي يلهمه مباشرة من عند الله سبحانه وتعالى، ليكون خليفة في الأرض، وذلك بعد تقرب وخضوع واستسلام بين يدي المولى، ليعقب ذلك الاستسلام نصرة وقوة وتأييدا منه سبحانه وتعالى.

و**القشيري** في رسالته مسألة معرفة الولي بولايته إذ أورد:«واختلفوا في أنّ الولي هل يجوز أن يعلم أنّه ولي أوّلا، فمنهم قال لا يجوز ذلك، وقال إنّ الولي يلاحظ نفسه بعين التّصغير وإن ظهر عليه شيء من الكرامات خاف أن يكون مكرا وهو يستشعر الخوف دائما أبدا وإنّما يخاف سقوطه عمّا هو فيه وأنّ عاقبته بخلاف حاله وهؤلاء يجعلون من شرط الولاية وفاء المآل[...] ومنهم من قال يجوز أن يعلم أنّه ولي، وليس من شرط تحقيق الولاية في الحال إلى المآل، ثمّ إن كان ذلك شرطه أيضا فيجوز أن يكون هذا الولي خص بكرامة هي تعريف الحق إياه أنّه مأمون العاقبة.»[1]. فكلا الرأيان يحتملان الصواب لأنهما منطقيان.

3- الغيب:

يعدّ مصطلح الغيب من المصطلحات الخاصة التي اتخذ المتصوفة من مفهومها مدلولا خاصا بهم، فهو «كل ماستره الحق من العبد لا منه، والحق تعالى له عوالم كثيرة وكل عالم ينظر الله إليه بواسطة الإنسان يسمى شهادة وجوديّة، وكلّ عالم ينظر إليه من غير واسطة الإنسان يسمى غيبا»[2]، أي ما حجب الله تعالى معرفته على العبد ولكنّ الله أدرى وأعلم به. فالغيب خاص بعالم الشّهادة «وعالم الشّهادة هنا كل موجود سوى الله تعالى ممّا وجد ولم يوجد، أو وجد ثم ردّ إلى الغيب»[3]، والغيب لغة: «مصدر، غابت الشّمس وغيرها إذا استترت عن العين، ويطلق الغيب على كل ما غاب عن عيوننا، واستعمل في كل غائب عن الحاسة وعمّا يغيب عن عالم الإنسان ويقال للشيء غيب وغائب باعتباره بالنّاس لا بالله تعالى فإنّه لا يغيب عنه شيء.»[4]، فما يتوارى عن عين الإنسان فإنّه يجهله، وهو أيضا: «الأمر الخفي الذي لا يدركه الحس ولا تقتضيه بديهة العقل.»[5] ، فعلم الإنسان محدود، وإدراكه للأمور بسيط وسطحي لا يتعدى ما تتلقاه حواسه، أي علم الإنسان متعلّق بما تدركه حواسه.

يقول **ابن منظور**: «الغيب كل ما غاب عنك. في **قوله تعالى**﴿ **يُومِنُونَ بِالغَيْبِ**﴾ أي يؤمنون بما غاب عنهم ممّا أخبرهم به النبي صلى الله عليه وسلم، من أمر البعث والجنة والنّار، وكلّ ما غاب عنهم ممّا أنبأهم به، فهو غيب، وقال ابن الأعرابي: يؤمنون بالله، قال: والغيب أيضا ما غاب عن العيون، وإن كان محصنا في

1- القشيري،: الرسالة القشيرية، ص291.

2- ممدوح الزوبي: معجم الصّوفيّة، ص309.

3- رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص694.

4- ممدوح حمدي زقزوق: موسوعة التّصوف الإسلامي، ص613.

5- الشريف الجرجاني: كتاب التّعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار كتاب العربي، بيروت، 1423هـ - 2002م، ص133.

القلوب»[1]، فالإيمان بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من جنة ونار، موجود في القلب، رغم أنّ المؤمنين لم يروا ذلك بأعينهم. ويضيف قائلا:« ويقال: سمعت صوتا من وراء الغيب أي من موضع لا أراه[...] قال**شمر**: كل مكان لا يُدرى ما فيه فهو غيب، وكذلك الموضع الذي لا يُدرى ما وراءه.»[2]،فالجهل بالشيء يعتبر غيبا، أي ما لا يدرك فهو غيب

1- ابن منظور(أبي الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري) : لسان العرب: مادة غيب، دار صادر، بيروت، ط1، 1412هـ-1992م، المجلد1، ص654.

2- المرجع نفسه، ن.ص.

الفصل الثاني

الفصل الثّاني: المصطلحات الصوفية وتأصيلها في شعر أبي الحسن الششتري

تمهيد:

يعدّ الشّشتري من بين الشّعراء الذين أبدعوا في توظيف المصطلحات الصّوفيّة في أشعارهم، وقد حفل ديوانه بالكثير من هذه المصطلحات، ومن بين المصطلحات التي تناولها بكثرة والتي نحن بصدد تحليلها والتّعرف عليها مصطلح السّكر، الشرب، الفناء، الكأس، الوجود، فهذه المصطلحات تحمل في طيّاتها الكثير من الدّلالات الخاصّة والمعبّرة عن عالمهم الخاص والتي وظّفها الشّشتري في مواضع مختلفة من قصائده وموشحاته وأزجاله، ولها مكانة خاصّة عنده ولهذا أولاها عناية كبيرة.

وديوان الشّشتري، ديوان قائم بذاته، يتضمنّ مختلف القصائد والموشحات والأزجال ويتسّم بمجموعة من الخصائص الفنيّة والمتمثّلة في:

اللّغة الشعريّة: فاللّغة هي أداة الشّاعر في التّعبير عن مكنوناته وخلجاته، والتي يمكن أن يتواصل بها من خلال شعره مع الآخرين، «والشّاعر الماهر هو الذي يستطيع السّيطرة على عناصر اللّغة ويتمكّن من توظيفها لإبراز الإحساس الواحد في قصيدته»[1] ولغة الشّشتري مزيج بين اللّغة الفصيحة والعاميّة، واللّغة الأكثر استعمالا في ديوانه هي اللّغة العاميّة والتي تتمثّل في اللّهجة الأندلسيّة التي تتناولها في موشحاته وأزجاله.

وتتسم لغته ببساطة الأسلوب ووضوح المعاني، لكن يتخللها القليل من الغموض واللّبس في بعض الألفاظ والعبارات الخاصّة بأشياء الصّوفيين وأغراضهم، وهي ميزة الشّعر الصّوفي، كما وظف الكثير من الرّموز الدّالة على تجربته الصّوفيّة[2] والتي استقاها من شعراء الغزل: مثل ليلى، ميا، وذكر أيضا الحب والتّتيم، الحسن ، الجمال، وأخذ أيضا من شعراء الخمر بعض الألفاظ والأساليب: كالخمر، الجريان، الإسفنط، الشّراب. ومن الخصائص التي تميّز بها نجد استخدامه لمختلف المصطلحات الصوفيّة التي استمدها من واقعة الصّوفي مثل الفناء، السّكر، الشّطح، البقاء، الوحدة، البسط، القبض، وتوظيفه لمختلف الأساليب: كالتّصغير وهو ظاهرة لغويّة استخدمها الشّشتري بشكل يسير في شعره الفصيح وموشحاته، وتكثر في أزجاله وذلك راجع إلى طبيعة البيئة الأندلسيّة التي يميل أهلها إلى التّصغير مثل فُلَيْ تصغير فلان، غُطيْ (غطاء)، فُتيْ (فتى)، دويْ (دواء) والتّصغير يضفي على الشّعر رقّة وجمالا.[3]

1- سالم عبد الرّازق سليمان المصري: شعر التّصوف في الأندلس، ص161.

2- ينظر: كروم بومدين، أبو الحسن الششتري الصوفي الجوال حياته وشعره، ص197.

3- ينظر: المرجع نفسه، ص203،204.

واستعمل أيضا في شعره ظاهرة التّكرار، وهو قسمان تكرار في النّص الواحد وهو الأكثر شيوعا، والآخر في أكثر من نصّ، ومن العبارات المتكرّرة(خلع، العذار)، (أطيب ماه أوقاتي)، (جرّ الذيل)[1]

واستخدم التّناص- «وهو ظاهرة لغويّة معقدّة تستعصي على الضّبط والتّقنين، إذ يعتمد في تمييزها على ثقافة المتلقي وسعة معرفته وقدرته على التّرجيح.»[2] - مثلما استخدمه الشعراء الآخرون لإثراء تجربتهم الصّوفيّة، حينما أضفوا عليها شيئا من التّمييز، والشّشتري استخدم التّناص القرآني في قصائده وذلك من خلال استحضاره لقصّة سيّدنا موسى، وخلع النعلين واتخاذه العصا، واقتباسه النّار، وغير ذلك ممّا ورد في سورة طه.

ومن الأمثلة على ذلك قوله في مدّونته:

مَطِيَّتنُاَ للمنزل الرّحْبِ صَبْرنَا على الضُرِّ إنَّ النَفْعَ في ذَلِكَ الصَّبْرِ

ومن يَقْتبسْ نَارَ الكليمِ فَشرْطُهُ وَلاَبُدَّ تَرْكَ الأَهْلِ بالطّوْعِ والجَبْرِ

عَوَائِدُنا الأَهلُ الغليظْ حِجَابَهُ وَتمزيقُه خَرْقُ العوائِدِ بالقَسرِ

وفي الخَلْعِ للنَّعليْنِ ماقَدْ سَمِعْتُهُ مقَامٌ وَلكِنْ نِيطَ بالخَلْقَ والأمرِ[3]

فالشّشتري استحضر هذه الآيّات الكريمة من**سورة طه:**

﴿ وهَلْ أتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى إذْ رَأَى نَارًا فقَالَ لِأَهْلِهِ ، امْكُثُوا إنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلّي أتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النّارِ هُدَى، فلَمَّا أتَاهَا نُودِي يا مُوسَى.إنِّي أنَا رَبُّكَ فاخْلَعْ نَعْلَيكَ إنَّكَ بِالوَادِ المُقَدَّسِ طُوَى﴾

[سورة طه: الآية12].

بيّن من خلال هذه الآيّات الشّروط التي ينبغي أن يلتزم بها المريد لكي يحضى بالمكانة الرّفيعة عند اللّه تعالى، وذلك من خلال التّخلي عن الأهل وخلع النّعلين، وبالنّسبة للصّوفيّة يتمثّل في هجر النّفس للشّهوات والملذّات والالتجاء إلى الله عزّ وجلّ.[4]

وديوان **الشّشتري** يحفل بالكثير من الأساليب، ومن بينها الأسلوب الخبري فقد وظّفه بكثرة عبّر من خلاله عن حبّه الإلهي ومن الأساليب أيضا أسلوب القصر والمقصود به « تخصيص شيء بشيء بطريق مخصوص ويتكوّن من طرفين هما المقصور والمقصور عليه.»[5]

1- ينظر: كروم بومدين، المرجع السّابق، ص205-206.

2- سالم عبد الرّازق: شعر التّصوف في الأندلس، ص179.

3- الدّيوان، ص 41 .

4- ينظر المصدر نفسه ، ص202.

5- المصدر نفسه، ص217.

وأسلوب الاستفهام:« طلب العلم بشيء لم يكن معلوما.»[1].

اتخذه كأداة عبّر من خلاله عن مذهبه في الوحدة وإقامة الحوار، وأسلوب الأمر، وُجّه من خلالها بعض النّصائح للمريدين ومن الأمثلة: تأدّب، اخلع، سلّم، وأخيرا أسلوب الشّرط فقد أكثر ما استعماله لما يحمل من دلالات ومعاني قيّمة.فهذه بعض أهمّ الخصائص التي اتسم بها شعر الشّشتري.

01- مصطلح السّكر:

يحفل ديوان الشّشتري بالكثير من المصطلحات الصّوفيّة، ومن بين المصطلحات التي استخدمها نجد مصطلح السّكر، الذي ورد بكثرة لما له من المكانة العظيمة في نفوس الصّوفيين عامّة والشّشتري خاصّة، فهو يمثّل بالنّسبة لهم حلقة وصل بينهم وبين خالقهم. ويعرّف بأنّه:« وسيلة تجاوز، تجاوز المحدود إلى المطلق والتّعالي على الضّرورات والمعوّقات من أجل التّلاشي في حضرة المحبوب، فهدفه من شرابه وسكره شهود محبوبه والفناء فيه للبقاء به.»[2].

من هذا القول نفهم بأنّ السّكر هو التّخلي عن الشّهوات والملذّات ونبذها والتّقليل من قيمتها في نفسه، وذلك من أجل الوصول إلى الهدف الأسمى والغاية، المرجوة وهي القرب من الله عزّ وجلّ لنيل محبّته ورضاه والفوز بجنّته.

والسّكر: «دهش يلحق سرّ المحبّ في مشاهدة جمال المحبوب فجأة لانّ روحانيّة الإنسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت إلى جمال المحبوب بعد شعاع العقل عن النّفس وذهل الحس عن المحسوس، وألمّ بالباطن فرح ونشاط وهزة لتباعده عن عالم التّفرقة وأصاب السّر دهش ووله وهيجان لتّحير نظره في شهود جمال الحق.»[3]

وقد وصف الصّوفيّة الحالة التي يكون عليها صاحب السّكر فقالوا: «في السّكر يكون الصّوفي في حال يقظة صفاتيّة فهو ليس غيبة عن الإحساس، إنّما هو غيبة عن كلّ مايتعارض والطّرب.»[4]

فالصّوفي أثناء حالة سكره لايفقد وعيه وإحساسه بالكليّة، وإنّما يتخلى عن كلّ ما يعارض لذته وسعادته.

والصّوفي أيضا:« في حين سكره يبسط بالظّفر بحقيقته، ويشطح ليصرف، فيلقي بالأقوال الغريبة والعبارات المريبة سرورا منه بشهود الجمال الذي فك عقاله وتبدّي في أعيان الموجودات هذه الحالة المرّكبة من السّكر والبسط والشّطح* من شأنّها أن تملك الذات بحقيقتها الوجوديّة التي تنطق بها يبهر وتعلن على الأشهاد وهي منتشية بالوجود، فرحة بالكشف بلغة مليئة بالحماس والمفارقة.»[5]

1- سالم عبد الرّازق: شعر التّصوف في الأندلس ، ص230.

2- كروم بومدين: أبو الحسن الشّشتري الصّوفي الجوال، حياته وشعره، ص102.

3- التهانوي:كشاف الإصطلاحات، ص657.

4- محمد كعوان: التأويل وخطاب الرّمز، ص419.

*الشطح: مصطلح صوفي يعبر عن تصرفات وتعبيرات تصدر عن الصوفي في أوقات خاصة وبكلام آخر:(ممدوح الزوبي، معجم الصّوفيّة، ص230)

5- محمد كعوان: التأويل وخطاب الرّمز ، ص421.

وهو :«أن يغيب عن تمييز الأشياء ولا يغيب عن الأشياء، وهو أن لا يميّز بين مرافقه وملاذه وبين أضدادها في مرافقة الحقّ، فإنّ غلبات وجود الحقّ تسقطه عن التّمييز بين ما يؤلمه وما يلذّه.»[1]

والشّشتري تناول مصطلح السّكر في مختلف قصائده وموشّحاته وأزجاله ،بيّن من خلالها أهميّته وما يحمله من معاني ودلالات منها قوله في قصيدة «**يا من هُوَ هُوَ**»:

ياسَاقِي القَوْمِ من شَذَاهُ الكلُّ لمّا سَقَيْتَ تاهُوا
عاتبُوهُ وبالسُّكْرِ فيك طابوا وصرّحُوا بالهوى وفَاهُوا
ما شرِبَ الكأسَ واحتَسَاهُ إلاّ مُحِبّ قدِ اصْطَفاهُ
قُمْ فاجْتَنِ قهْوَةَ المعاني مِنْ صفْوَة الكَأسِ إذْجَلاَهُ
واسمَعْ إذا غَنّتِ المثَاني تقولُ يا هُوَ لبّيْكَ يَا هُوَ
واطرَبْ بِذِكْرِ الحبيبِ وافرَحْقَدْبَلَغَ الشَّوْقُ مُنتهاهُ
ما قُلْتُ للقَلْبِ أينَ حبِّي إلاَّ وقال الضّميرُهاهوَ[2]

فالسّكر في الله هو غيبة تحدث من جرّاء تأثير تلك الخمرة الإلهية، أو بما يحدث لصاحبها من حيرة وخوف ورجاء، والسّكر لا يكون إلاّ لأصحاب القلوب المخلصة والطّاهرة، إلاّ أنّ هناك الكثير ممّن يجهلون حقيقة هذا الشّراب وما يحمل في طياته من المعاني الجليلة ، فمن خلاله يدرك المحبّ عظمة المحبوب في قلبه.

ويقول في الموشح*: «**سكرنا ينفعنا**»

لاتُكَاثِرْ كَلاَمْ سُكْرُنَا يَنْفَعُنَا
رَقَّ مَعْنَى الهوَى في النفوسِ والأشباحْ
يا خَلِيّ الجَوَى لَوْ ذقْتَ مَنْ ذا الراحْ
يَا لَهُ مِنْ مُدَامْ مَنْ سَكَرَ به غنّى
شربوه الكرامْ ولهم فيه معنَى.[3]

فالشّشتري من خلال موشحته هذه يلحّ على أهميّة السّكر وتأثيره الفعّال على النّفس، فهو ينزل عليه السّكينة والطمأنينة، ويغني صاحبه عن كلّ ما أهمّه ،وهو ملاذه الوحيد الذي يلجأ إليه والطّريق الموصل إلى مولاه،

1- نزار شكور شاكر: توظيف الاصطلاحات الصّوفية في شعر الشششتري، ص110.

2- الديوان ،ص80.

*الموشح: فنّ من فنون الشّعر، نشأ بالأندلس في أواخر القرن الثّالث الهجري، وارتبطت الموشحات منذ نشأتها بالغناء، ويرى الدّكتور فوزي عيسى أنّ الغناء هو السّبب المباشر في ظهور الموّشحات، سالم عبد الرّزاق، شعر التّصوّف في الأندلس، ص369.

3- الديوان، ص204،203.

فالسّكر سمّة العظماء الذين تجرعوه من قبل وعرفوا قيمته، فكان دأبهم وشغلهم الشّاغل، ومن خلاله تعرّفوا على عظمة خالقهم.

وفي قصيدة أخرى من موشح بعنوان: «**سكري قد حَلاَلي**» يقول:

بالسُّكْرِ أنعشِينا،من لمَاكِ ذا الزُّلالْ

يادُرَّةَ الجمَالْ

واسقِينَا، دعِينَا من حرامٍ أو حَلاَلْ

سُكْرِي قَدْ حَلاَلِي[1]

في هذه الأبيّات يتغنى الششتري بجمال السّكر عندما شبهه بالزّلزال في الصّفاء والنّقاء وطيب الذوق، وبدرّة الجمال يقصد عظمته وقيمته، كما عبر لنا عن شدّة حبّه له، فهدفه الارتواء منه، لا يهمّه أنّه حلال أو حرام.

قال في الزّجل*: " **ارتفع عنّي حجابي**"

وفي مِحْرَابي إبرِيقْ فيهِ خمره معنويًّا

وجعلت السُّكر دَأْبِي وهَوِيْتُ العِشْقَ غَيّا.[2]

فالشّشتري اتّخذ من السّكر بالخمرة الإلهية المقدّسة ، دأبه وديدنه لا يمكنه الاستغناء عنها، لأنّ لها مكانة خاصّة في قلبه لذلك وضعها في أطهر بقعة وأحبها إلى الله عزّ وجلّ وإليه وهي المحراب أي مكان عبادته.

وفي قصيدته «**غلب الشعاع على النّهار**»

قديمٌ عهدُنا بالسُّكرِعِزًّا وما سُكْرُ الفتى منها بِعَارْ[3]

تحدث في هذا البيت على قدم السّكر، والشّرف العظيم الذي ناله منه، فهو لا ينتقص من مكانه أحد بل يرفع صاحبه ويزيد من كرامته وقدره.

وقد اعتبر الشّشتري السّكر من أحسن المذاهب كما قال في قصيدة بعنوان: «**أحسن المذاهب**»

مِنْ أَحْسَنِ المذاهبْ سُكْرٌ على الدّوامْ

---

1 الديوان ، ص 211.

* الزجل: المعنى اللّغوي لكلمة الزّجل: تعني " الصّوت الرّفيع العالي والزّجل أيضا رفع الصّوت" ومصطلح الزّجل غدا في العصر العباسي وفي معظم البلاد العربيّة يطلق على كل ألوان الشّعر التي تنظم باللّهجات العامية. الدّيوان، ص233.

2- الصدر نفسه، ص348.

3- المصدر نفسه، ص38.

نورُ الرّشادِ بادي قدْ لاحَ في البطاحْ

سرّا له عجائبْ قد حيّر الأنامْ

ما الأمرُ عنك غائبْ أو كنت ذا مرامْ

لو ذقتَ يا جهولُ ما تجهَلْ الطّريقْ

رِيَاضُنَا حَفِيلْ وسُكْرُنَا حَقِيقْ

وأُنْسُنَا جميلْ وخمرنَا رَحِيقْ.[1]

وصف الشّاعر السّكر بأنّه أحسن المذاهب، وأنّه نور يهدي الحيارى وينوّر دربهم، كما وصفه بأنّه سرّ يحمل في ثناياه الكثير، فهو يجعل أصحابه يعيشون في حيرة دائمة تتعلّق بالوجود الإلهي المطلق، ومن خلاله يتمكّن الجاهل من معرفة الحقيقة وخباياها.

والسّكر الذي يتحدّث عنه الشّشتري قديم ومن ذلك قوله:

قَبلَ كوْنِ الزّمانْ وَوُجودِ السّكرِ

أسكَرتْني بِدَانْ الهوى والخمرِ[2]

فالشّشتري تجرّع الخمر وأسكرها قبل أن يظهر زمان أو مكان وهذا يدّل دلالة واضحة على أنّ أبعاد سكره موّغلة في القدم وذلك من خلال رؤيّة الصّوفين الذين يزعمون السّبق بالسّكر إلى الميدان، فالسّكرالذي يتحدّث عنه سبق مفهوم السّكر المتفق والمتعارف عليه في الأوساط الشّرابيّة، ومن خلال هذا السّياق نخلص: إلى أنّ مصدر السّكر كان البؤرة المشعة فيه بعد أن جاء من أثر سقيا أزليّة عريقة.[3]

و**الشّشتري** كان يتعرّض في معظم الأحيان في سكره للسخريّة والاستهزاء من الآخرين، بقوله:(من الموشح) "**عظّم الله**"

سَكَرْتُ سَكرًا وبُحْتُ بالمَكنونْ

لو زِدْتُ أخرى سُمِّيْتُ بالمفتونْ

نطقتُ جهرًا قيلَ لي يامجنونْ[4]

1- الديوان، ص 215-216.

2- المصدر نفسه، ص125.

3- ينظر: نزار شكور شاكر، توظيف الاصطلاحات الصّوفية في شعر الشششتري، ص112.

4- الدّيوان، ص459.

فهو من خلال هذه الأبيّات يبيّن لنا نظرة الآخرين اتّجاهه وسوء معاملتهم إيّاه، في حالة سكره وكشفه عن أسراره والبوح بها، وهذا ما جعلهم يطعنون في شرفه وعرضه وينادونه بألقاب لا تليق بمقامه،كالمجنون والمفتون.

كما اعتبر **الشّشتري** السّكر مصدر راحته وفي هذا يقول:(من الموشح) بعنوان:" **طاب شرابي**"

أنا سَكْرَانُ مِنْ هَوَاهُ لَيْسَ لي رَاحٌ سِوَاهُ

كلُّمَا ناديْتُ يَاهُو كان لبيْكَ جوابي[1]

فالسّكر بالمحبّة الإلهية يشعره بالرّاحة والطّمأنينة التي لا يجدها في سواه، لأنّه في تلك الحالة يكون في حفظ الله تعالى وحمايته، الذي يتوّلى أمره ويكفيه كلّ ما أهمه.

يقول: (من الزّجل): " **خمرة العرفان**"

وأسكَرتْني سَكْرَتي كما سَكَرْ منها الرّجالْ

مُدَامَةً تُجْلِي النّفوسْ ومَنْ شرِبَ منها سَكَرْ

قد انجلَتْ لي كالعروسْ ورأيت شمسًاوقَمَرْ.[2]

يخبرنا في هذه الأبيّات عن فائدة الخمر التي أسكرته وأسكرت أمثاله من الرّجال، وأهميّتها المتمثّلة في صفاء النّفس وطمأنينتها وهي بالنّسبة له شيء ثمين وغال، فهي نور يضيء دربه وطريقه.

وقال أيضا (من الموشح)" **أنت ربّي**":

وإنْ سَكَرْت خَلّني نحْظَ بالمقامْ

تَرْقَى إنْ صَحَوتْ تَرقَى إنْ صَحَوتْ[3]

يتحدّث عن النّتائج المترتبة عن السّكر وهي نيله لمكانة رفيعة وراقيّة.

كما يقول(من الموشح)

رَوَقْتُ مِنْ دَنِّي، خمْرًا رَقيقْ وكان في ذاتي قديمٌ عتيقْ

وهِمْتُ في سُكْرِي، ولَمْ نَفِيقْ[4]

1- الديوان ، ص 95.

2- المصدر نفسه، ص254.

3- المصدر نفسه، ص99.

4- المصدر نفسه، ص32.

في هذه الموشحة يتحدّث الشّشتري عن الأثر النّاجم عن الخمر المتمثّل في غيّابه عن عالمه الذي يعيش فيه ، وانتقاله إلى عالم آخر يشعر فيه بالأمن والأمان من كلّ الشرور والأحزان، وهذا هو هدف الشّاعر الصّوفي وغايته. يقول في قصيدة: "خمرة الأوراد"

خَلِّ السّبيحه والدّلُو والسَّجَّادْ.

واعْقدْسكيره من خمرَةْ الأوْرَادْ.[1]

يؤكّد **الشّشتري** على اتخاذ السّكر وجعله بمثابة الأوراد والطّاعات الأخرى، أو في قمّتها، فهو يخاطبهم بأسلوب فيه نوع من الرّقة يحاول من خلاله أن يمتلك قلوب مستمعيه حتّى يتمكّن من إقناعهم، بفكرته وتحبيبهم فيها.

مصطلح السّكر مصطلح مهمّ بالنّسبة **للشّشتري**، وله مكانة خاصّة في قلبه، لذلك اعتبره من أحسن المذاهب لأنّه يمثّل حلقة وصل بينه وبين خالقه وهو سرّ سعادته وراحته، وهذا ما دفع به إلى الإكثار من الحديث عنه.

2- مصطلح الشّرب:

يعدّ مصطلح الشّرب من بين المصطلحات التي استخدمها الشّشتري في ديوانه الشّعري، بأنّه: «تلقي الأرواح والأسرار الطّاهرة لما يرد عليها من الكرامات وتنعمها بذلك، فشبّه ذلك بالشّرب لتهنيه وتنعمه بما يرّد على قلبه من مشاهدة أنوار قرب سيّده.»[2]

وهو كذلك: «مصطلح يشير إلى حلاوة الطّاعة ولذّة الكرامة وراحة الأنس بالشّرب وهو الوسط للتجليّات الإلهيّة، كما أنّ الذّوق هو بداية مبادىء التّجليّات الإلهية.»[3] وهذا يعني أنّ الشّرب يجعل للعبادات طعم وذوق يحسّ به كل من جربه.

والشّرب له علاقة بالسّكر وفي هذا يقول أحد الصّوفيّة: «الشّرب قريب من معنى السّكر، وتربط بينهما علاقة فمن قوي حبّه تسرمد شربه، فإذا دامت به تلك الصّفة لم يورثه الشّرب سكرا، فكان صاحيّا بالحقّ فانيّا عن كلّ حظّ لم يتأثر بما يرد عليه ولا يتغيّر عمّا هو به.»[4] نرى من خلال هذا القول أنّ الشّرب والسّكر متقاربان في المعنى وتربط بينهما علاقة.

1- الديوان، ص425.

2- رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التّصوف الإسلامي، ص493.

3- ممدوح الزوبي: معجم الصّوفيّة، ص228-229.

4- نزار شكور شاكر: توظيف الاصطلاحات الصّوفية في شعر الشّشتري، ص116.

وفي الشّرب: «سئل بعض المشايخ، عن شرب القلوب من السّماع وشرب الأرواح منه وشرب النّفوس منه، فقال: شرب القلوب الحِكَم وشرب الأرواح النّغم وشرب النّفوس ذكر ما يوافق طبعها من الحظوظ.»[1]

نستخلص من هذا القول أنّ الشّرب مقسم إلى ثلاث أقسام، الأوّل يتعلّق بالقلوب وذلك من خلال ما تتلقاه من العلوم، والثّاني خاصّ بالأرواح تشعر به من الطّرب والنّشوة، أمّا الأخير فهو يرتبط بالنّفس من خلال تلبيّة رغباتها وشهواتها.

وقد ورد هذا المصطلح في ديوان الشّشتري في مواضع مختلفة بيّن فيها أهميّته وقيمته ومن ذلك قوله:

طابَ شُربُ المُدامِ في الخَلَواتْ اسقِني يَانَديم بالآنِيّاتْ
خَمْرَةً تَرْكُها علينا حرامٌ ليس فيها إثمٌ ولا شُبُهاتْ
عُتِّقَتْ في الدِّنانِ من قبلِ آدَمَ أصلُها طيّبٌ مِنْ الطّيِّبَاتْ
أو يجوزُ الطّوّافُ والسّعْيُ بها ويُلَبِّي ويَرْمِي بالجَمَرَاتْ؟
أو يجوزُ القرآنُ والذِّكْرُ بها أو يجوز التّسبيحُ في الصَّلَواتْ؟
فأجاب الفقيهُ: إنْ كانَ خمرَ عِنبْ فيه شيء منَ المُسكِراتْ
شُرْبُه عندناحرامٌ يقينًا زائدٌ فيهِ شيءٌ من الشّبُهاتْ
آه يا ذا الفقيهِ!لو ذُقتَ منهَا وسَمِعْتَ الأَلحانَ في الخلواتْ
لَتَركتَ الدّنيَا وما أنتَ فيه وتَعِشْ هَائمًا ليومِ الممات.[2]

تحدث **الشّشتري** في هذه الأبيات عن شرب الخمر، مؤكدا على أنّها خمر معنويّة مقدّسة، وليست خمر ماديّة بشريّة، فهي طيّبة المنشأ، نابعة من الذّات الإلهية لأنّ الله سبحانه وتعالى أوجدها قبل أن يخلق آدم عليه السّلام، فهي موغلة في القدم وتدّل على المحبّة الإلهيّة، كما أكّد الشّشتري من ذلك الحوار الذي جرى بينه وبين ذلك الفقيه على أنّ شربها حلال ، وفي الأخير يبدي تحسّره وألمه بحال ذلك الفقيه الذي حرم نفسه شرب هذه الخمرة الطّاهرة متمنيّا له أنّ يجرّبها يوما ما حتى يعرف قيمتها وعظمتها.

والشّشتري دائما ما نجده يتحدّث عن أهميّة ذلك الشّراب وفائدته عليه ويحثّ ومن ذلك قوله في قصيدة **" عين اليقين"**:

1- الدّيوان، ص208.
2- المصدر نفسه ، ص 32 .

قرِّبْ النّفسِ ولَا تَبْخَلْ بهَا إن أردتَ الشُّرْبَ من عينِ اليقينْ

هِمْ بحَرفِ العَيْنِ واعشَقْ أهْلَه تعْلَمْ المعنى من السّرِّ المَصُونْ.[1]

فهو يدعوا هنا إلى تقريب النّفس، وذلك بعدم حرمانه الارتواء من منبع ذلك الشّراب الطّيب الأصل ، ويحث أيضا على الاقتراب من أهله والإحسان إليهم ومحبّتهم، حتى يتمكّن من معرفة كنهه وأسراره.

وقال أيضا في موشحة"**طاب شرابي**"

طابَ نَقْلِي وشَرابي وحَبِيبِي اعْتَنَابِي

فاعْذُرُوني ياصِحَابي في سُجُودِي واقْتِرَابِي

خمَرةٌ راقَ شَذَاهَا كُلُّ نُورٍ مِنْ سَنَاها

قامَ ساقِيهَا سَاقَاهَا اجْعلُوها احتسابِي[2]

فالشّراب الذي يتحدّث عنه شراب عذب طيّب، أوجب له عناية حبيبه له، لذلك فهو ضحّى بالغالي والنّفيس من أجل الظّفر بمحبته، فخمرته هذه لها مكانة عظيمة فهي قمة في الرّقي، شبّهها بنور يستضاء به، وهذا الذي دفع به إلى الرّفع من قيمتها.

فالشّرب لا يأتي إلاّ بالخير وعاقبته حسنة ،وفي هذا يقول (من الزّجل):

شرِبْتُ مِنْهَا جُرْعَتِي وهِمْتُ فيكَ يا ذا الجلالْ

وانْجَلَتْ لي جَلْوَتِي ولارأيتْ إلاّ الكمالْ[3]

شربه لتلك الخمرة المطهّرة، يقرّبه من ملك الملوك، فهي تجعله يرقى بروحه ويهيم بها في ذلك العالم المثالي الغيبي الذي لا يرى فيه إلاّ ما يطيّب روحه وخاطره.

وقال في قصيدته" **هو الحق الأيس**"

شرِبْتُ بِكأْسٍ مِلؤُها سِرُّ وِتْرِهِ

فَهَا أَنَا نَشْوانُ وما ذُقْتُ إسْفَنْطَا[4]

1- الديوان، ص69.

2- المصدر نفسه، ص95.

3- المصدر نفسه، ص254.

4- المصدر نفسه، ص52.

فالششتري يتحدث عن إحساسه بلذة وطعم ذلك الشّراب، وتأثيره عليه من دون أن يتذوّقه، لأنّه شيء معنوي وليس حسّي كونه يتعلّق بالقلب فهو سرّ سعادته وراحته.

وفي موشحة أخرى يقول:

شربْنا مُدامَةً بِلا آنيّة فلا تحْسَبوا عيْنها آنيَّة[1]

في هذا البيت يصف طبيعة ذلك الشّراب المنفرد بذاته، والمتميّز عن غيره، إنّه شراب مثالي غني عن التّعريف يشرب بلا آنية.

وقال أيضا في موشحه " **بحر الهوى**":

وصارَ مشْروبي مِن إنائي لكنّه مُسْتَعْذَبُ الوُرودْ

مِنْ خَمْرَةٍ ما عَصَرَها عَاصِرْ ولا جَنَّتْ قطُّ مِن مُعَرَّشْ

كم أسكَرَتْ قَبْلَنَا أَكَابِرْ لمِثْلِ هذا الشَّرَابْ يُعْطِشْ[2]

فشرابه عذب نقي، خال من الشّوائب، لم يكن من صنع البشر ، تجرّعه العظماء من قبل، فهو يزيد من لهفة وعطش المحبين له.

ويعتبر الششتري ذلك الشّراب بمثابة بلسم يشفي الرّوح من الأسقام يقول(من الزّجل) :

مِنْ شرابي اشْرَبْ وتَنَعّمْ بِسُكْرِكَ

لاشراب الدّوالي إنّها أرضيّا

خمرها غير خمري خمرتي أبديّا[3]

فهذا الشّراب فيه شفاء للرّوح من الهموم والأحزان ، فبه تهدأ وترتاح ، فهو لا يقصد ذلك الشّراب المادي الذي عصره البشر من أعناب الدّوالي، وإنّما يعني بذلك الشّراب الإلهي الطّاهر والمنزّه من الدّنس.

يقول أيضا :(من الموشح)

يَاقومُ لُذَّ لِي

قد حلَا شُرْبُ رَاحي مَابينَ المِلاَحْ

اشربْ ما علينا في هَواها من جناحْ

1- الدّيوان، ص229.

2- المصدر نفسه، ص138.

3- المصدر نفسه، ص345.

هي روحي وراحي.[1]

يعبّر الشّشتري في هذه القصيدة عن حبّه لشرابه، ويحدّثنا عن عذوبته ولذّته بين الملاح حاثا بذلك القوم عليه، وأنّه لا جناح عليه في تجرّع هذه الخمرة لأنّها سرّ سعادته وراحته في آن وحد.

ويقول: (من الموشح)

رقَّ ذا الخمرُ راقْ ذا المشْروبْ في محلٍّ سعيدْ

دعْني نَشْربْ ونعشقْ المحبوبْ كلّ يوْمْ جديدْ[2]

يتحدث في هذين البيتين عن قيمة ورقي ذلك المشروب، الذي يزيده حبّا لمحبوبه ويقرّبه منه أكثر فأكثر، فصاحب يعيش دائما في تطور وتغيّر نحو الأفضل، في عالم مليء بالحبّ والأمل.

يقول من الزّجل" **السّر القديم**"

يامنْ يَلمْني في ذِي الطّريقَة هَذي أتَتْنِي عن الرّجالْ

وكلُّ منْ يعرفْ الحقيقَة يسْعَى إليها بِلَا مُحالْ

يشرَبْ ويسْقِي إلى رَفِيقِهِ مِنْ خَمْرِهَا صافي كالزُّلالْ.[3]

من خلال هذه الأبيّات يوّضح **الشّشتري** بأنّ ذلك الشّراب لم يأت به من عنده، وإنّما أخذه عن غيره من العظماء الأجلاّء. الذين سبقوه إليه وعرفوه حق المعرفة، فهو جاء بعد عقيدة راسخة، وفي نظره أنّه من عرف قيمته الحقيقيّة، وما يحمل بداخله من أشياء عظيمة، فإنّه حتما لايمكنه الصّبر عليه، كما أنّه يحثّ أيضا غيره عليه، ولا يحرمه من هذا الخير العظيم.

وقال في موشحة: "**ذكر الحبيب**"

اشربْ يا نَدِيمِي وطِيبْ وعِشْ في أمَانِ الحبيبْ

قد فزتَ بسرٍّ عجيبْ[4]

يحثّ **الشّشتري** على الشّرب، وذلك لفائدته العظيمة التي تعود بالنّفع على صاحبه فهو يجعله يعيش في حفظ مولاه الذي يتولى أمره ويرعاه من المكاره والمخاوف في الدّنيا، والفوز بالخير العظيم في الآخرة.

وقال في موشحة بعنوان "**ألهو هو**"

1- الديوان، ص211.

2- المصدر نفسه، ص92.

3- المصدر نفسه ، ص458.

4- المصدر نفسه، ص52.

بادِرْ يا صَاحِبْ الشُّربُ أولى لكْ

يُريكَ عجَايَبْ ويُزَيِّنْ أشْكالكْ

وتَرى المراتِبْ إنْ رِدْتَ تُجْلَا لكْ

شرابٌ حلاَلِي شَيْخِي أَوْصَى لِي.[1]

فالشّاعر من خلال هذه الأبيات يوصي ويلّح على اغتنام الفرصة بالمبادرة إلى ذلك الشّراب العظيم، الذي اعتبره أغلى وأثمن شيء عند الإنسان لما ينجم عنه من الخير الوفير، فلا نرى من خلاله إلاّ ما يبهر العين ويسرّ الخاطر، فهو يزيد صاحبه جمالا وبهاء، ويرقى به في أعلى الدّرجات، وهذا ما جعله يفرط في حبّه ويسير على نهج من قبله.

وقال :(من الموشح)

ومَنْ شرِبَ شَرَابِي يَفْهَمْ سِرّي

الحَقُّ مِن صِفَاتو كَمَا تَدْرِي.[2]

يرى **الششتري** أنّه من يجرّب شرابه ذلك، فإنّه حتما ستنجلي له الحقائق ويفهم الغاية المرجوة من ذلك، لأنّه شراب حقّ لا يأتيه الباطل.

في الأخير يمكن القول أنّ مصطلح الشرب قريب من معنى السّكر ، فهما جزء من الخمر، و**الششتري** من خلال قصائده بيّن طبيعته، وأهميّته بالنّسبة له، مؤكدا على الهدف والغايّة المرجوة منه.

3-مصطلح الفناء:

من المصطلحات المهمّة والشّائعة التي تناولها شعراء التّصوف في قصائدهم وأزجالهم للتعبير عن أفكارهم الفلسفيّة ونظرياتهم وآرائهم في التّصوّف، والششتري واحد منهم، إذ أبدع من خلال آثاره الواصلة إلينا، فديوانه الشّعري يعج بالمصطلحات الصّوفيّة، والتي من بينها الفناء. فما معنى الفناء؟ وكيف جسدّه الشّشتري في أشعاره وأزجاله وموشحاته؟

الفناء هو« زوال الأوصاف الذميمة في حالة بقاء وجود الأوصاف الحميدة والفناء لغة هو الغيبة عن الأشياء، كما كان موسى عليه السّلام حين تجلّى ربه للجبل فجعله دكا وخرّ موسى صعِقا.»[3]

1- الديوان، ص200.

2- المصدر نفسه ، ص155.

3- ممدوح الزوبي: معجم الصّوفيّة، ص319.

وورد أيضا في تعريف الفناء أنّه:« أن يفني عن الحظوظ الدّنيويّة، فيكون فانيا عن المخالفات باقيّا في الموافقات.»[1] أي محو النّفس الإنسانيّة وأثارها وصفاتها. كما أنّه: «الحال التي تتوارى فيها آثار الإرادة والشّعور بالذات وكل ماسوى الله، فيصبح الصوفي لا يرى في الوجود إلاّ الله ولا يعي شيئا في الوجود سوى الله وفعله وإرادته.»[2] يعني ذلك تغيّب الذات بغية الوصول إلى المحبوب والفناء فيه. وهذا ما يسعى الشّاعر إلى تحقيقه، لأنّ الحياة والبقاء الحقيقين في نظره هما ما يعقب الفناء، إذ يقول **الششتري** في قصيدة عنوانها "**الفناءوالبقاء**".

فَالفَنَا فِيهِ حَيَاةٌ فَافْنَ إِنْ أَرَدْتَ تَبْقَى[3]

فهو يعتبر الحياة الحقيقيّة في الفناء، ويقول أيضا:

ولَسْتُ أرَى غَيْرًا إذا ما لحَظْتُهُ ومن يَلْحَظِ الأوهَامْ لَمْ يَشْهَدْ القِسْطَا*[4]

وهذا البيت يؤكد تعريف الفناء الذي يعتبر: «الفناء عن رؤية الأغيار أو الفناء عن شهود الخلق، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عينا ولا أثرا ولا رسما ولا طللا فقد فنى في الخلق وبقى بالحقّ.»[5] فالصّوفي في حال الفناء لا يرى أحدا غير الله تعالى، لأنّه غاب عن الحق واتصل به ليستشعر لذة الوصال بالقرب منه، فيتجرّد من كلّ شيء إذ يقول في قصيدته الموسومة ب" **التّجرد عن الأغيار**"

تَجَرّدْ عنِ الأَغْيَارِ بالقَوْلِ وَالفِعْلِ ولفِّقْ شتَاتَ الفرْعِ بالجَمْعِ لِلأصْلِ

وَلَا تَلْتَفِتْ أهلا وقل لهم:امكثوا فشرط اقتباس النّار تركِكِ للأهل

وطَهِّر بيوت الله مِنْ كلِّ صُورَه فَمَا البَيْتُ إلاّ القَلْبُ إنْ كُنْتَ ذا عَقْلِ.[6]

الشّاعر من خلال هذه الأبيّات، يؤكد ضرورة الغيب والبعد عن ما دون الله تعالى.

أمّا البيت الثّاني فهو مقتبس من الآية الكريمة " فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا" [طه: الآية10]، أمّا الأخير فإنّه يورد الفكرة المتضمنة لقوله تعالى:﴿ وَطَهِّرْ بَيْتِيَ للطَّائِفِينَ وَالقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾.[الحج: الآية 26]. معتبرا كلمة بيت ترمز إلى قلب العارف فالله لا يسكن قلبا غير مطهر أي غير خال من الأغيار.[7]

1- سالم عبد الرّزاق سليمان المصري: شعر التّصوف في الأندلس، ص133.

2- محمد العدلوني الإدريسي: أبو الحسن الشّشتري وفلسفته الصّوفية، ص245.

3- ديوان الشّشتري، ص55.

* القسط: هو العدل.

4- الديوان، ص52.

5- سالم عبد الرازق: المرجع السّابق، ن.ص.

6- الدّيوان، ص56.

7- ينظر: المصدر نفسه، ص56.

وقيل: « الفناء عن الخلق هو الانقطاع عنهم وعن التّردد إليهم، واليأس ممّا لديهم، وعلامة فنائك عنك وعن هواك-تغييب الذات- ترك التكالب والتّعلق بالسّبب في جلب النّفع ودفع الضّر كما كنت مغيبا في الرّحم[...] وعلامة فناء إرادتك بفعل الله تعالى أنّك لا تريد ولا يكون لك غرض، ولا يقف لك حاجة ومراد، بل لا تريد مع إرادة الله سواها- يعني فناء عن العالم وعن الشّعور بذلك- بل يجري فعل الله فيك فتكون أنت إرادة الله وفعله، ساكن الجوارح، مطمئن الجنان مشروح الصّدر، منور الوجه، غنيّا عن الأشياء، بخالقها بقلبك »[1]، يقول في موشحة من موشحاته:

وَإِنْ أَرَدْتَ يَاصَحْبِي تَرْقَى عَنْ قَرِيبْ

اَنفي ما رأيتْ أنفي ما رأيتْ

منْ حَوَادِثْ الأيَّامْ تَبْقَى إنْ فَنيتْ[2]

فالفناء في حب الحق ارتقاء إلى الأعلى حسب **الششتري**، والقصد من وراء " انفي ما رأيت" هو الذي قصدناه بتغييب الذات والفناء عن العالم كله وعن الشّعور به.

وقد ورد في تعريفات **للجرجاني**، أن الفناء فناءان:« أحدهما بكثرة الرّياضة، والثّاني عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت، وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق»[3]، فالفناء الأوّل يكون بكثرة مجاهدات النّفس، أي فناء عن الصّفات المذمومة وبقاء للصّفات المحمودة، أمّا الفناء الثّاني فيقصد به، الفناء في عشق الإله وأنّ لاوجود لشيء غير الله، أي فناء لا يشهد فيه إلا الله.

وعن الفناء قيل أيضا: «ألا ترى شيئا إلاّ الله سبحانه، ولا تعلم إلا الله، وتكون ناسيا لنفسك، ولكل شيء سوى الله، فعند ذلك يتراءى لك أنه الرّب، إذ لا ترى ولا تعلم شيئا إلا هو، فتعتقد أنّه لا شيء إلا هو، فتظن أنّك هو»[4]

أي هجر ما دون الله وعدم التّعلق بالذّات والعالم أجمع ونسيان ذلك كلّه، فينكشف لك الحقّ بعد تلك الجهود والرّياضات، إذ يقول **الششتري** في زجله" طابت أوقاتي" تعبيرا عن استمتاعه بالفناء عن كل شيء سوى الله:

طَابَتْ أَوْقَاتِي وَحَيَاتِي مُذْ بَقِيتْ مَجْمُوعْ مَعَ ذَاتِي

1- ممدوح الزوبي: المرجع السّابق، ص320.

2- الديوان، ص98.

3- الشريف الجرجاني: كتاب التّعريفات، ص123.

4- ممدوح الزوبي: المرجع السّابق، ص320.

أَنَا إِنْسَانِي يَهْوَانِي لَمْ يَزَلْ مَعِي يَرْعَانِي

وعَنْ الفَانِي أَفنَانِي وبْتَخْلِيقِي أوقَاتِي[1]

ويقول أيضا:

واتْرُكْ النَّفْسَ تَسْلَمْ مِنْ عَدوٍّ يليكْ

واطلُبْ العلْمَ تَعْلَمْ مِنْه تَنْفِي الشَّريكْ[2]

ويقول في قصيدة أخرى، بعنوان" **سُنة المحبين**" يصف فيها فكرة ذوبانه في خالقه والفناء في عشقه:

قَدء كَسَانِي لِباسَ سُقمٍ وذلة حُبُّ غَيْدَاء بالجمالِ مدلّهْ

سَلَبَتْنِي وغَيَّبْتْنِي عنّي وغدا العقلُ مِنْ هَوَاهَا مُوَلَّهْ

سفَكَتْ فِي الهَوَى دمِي قَالتْ: يَا طُفَيْلِي، عَشِقْتَنِي؟ أَنْتَ أَبْلَهْ

إنْ تُرِدْ وَصْلَنَا فَمَوْتُكَ شَرْطٌ لاَ يَنَالُ الوِصَالَ مَنْ فِيهِ فَضْلَهْ

طَهِّرِ العَيْنَ بالمَدَامِعِ سكْبًا مِنْ شُهُودِ السَّوِيْ يُزِلْ كلَّ عِلَّهْ

وانْخَلِعْ عَنْكَ يا خَلِيعُ غَرَامِي لاَ يَكنْ غَيْرُ وَجْهِنَا لَكَ قِبْلَهْ[3]

ويختم قصيدته بقوله:

هَذِه سُنَّةُ المُحبِّين فاسلُك واتْرُكْ الجَاهِلَ العَذُولَ وعَذْلَهْ[4]

فالشّاعر يتغزّل بمحبوبه ويتغنّى بجماله، فيعبّر عن فكرة الفناء تارة بلبس سقم وذلة، وأنّها ألهمتها وسلبت عقله وغيّبته عن وعيه، وتارة أخرى يعبّر عنها ب"**سفكت في الهوى دمي**" فهو يصرّح بتأثير الفناء عليه وذلك بإباحة دمه في سبيل ذلك، ويجعل الموت شرطا لحبه ووصاله، ليكون سكب المدامع تطهيرا لجوهره من "**شهود السّوي**" والمراد منه هو الشّعور بفناء المحبّ واتحاده بمحبوبه الحقيقي ، فيخلع ويهجر كل شيء، ليخلص إلى أنّ هذه المجاهدات من سنن المحبين، وأن لايستمع للجاهل، أي لشهوات بدنه، وللعذول الذي يلومه على عشقه.[5]

ويقول في مقطوعة أخرى:

فَنَائِي هُ سَمَائِي وحُبِّي هُ حَيَاتِي.[6]

1- الدّيوان، ص100.

2- المصدر نفسه، ص97.

3- المصدر نفسه، ص57.

4- المصدر نفسه، ص58.

5- ينظر:المصدر نفسه، ص57.

6- المصدر نفسه، ص137.

وقال أيضا:

نَفْنَى بِحُبِّكَ ولَسْ نَمْلكْ يامَنْ هوَ السَّمعُ والبَصَرْ

فالشّاعر حين يفنى في حب خالقه، فهو يصبح سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به.

وعلى رأي**العدلوني**فإن للفناء ثلاث درجات أساسيّة هي:

-**فناء عن إرادة السوّي**: هو الذي يفنى فيه السّالك بمراد محبوبه منه عن مراده هو من محبوبه، فهو يفقد الشّعور بذاته وإنيته مع شعوره ببقائه بالله، إنّه فناء عن الإرادة الإنسانيّة لتحقق الفاني بأنّ الإرادة الحقيقيّة هي إرادة الله.

-**فناء عن شهود السّوي**: المراد به ليس ماسوى الله في الخارج، بل فناؤه عن شهودهم وحسّهم، حيث يغلب شهود القلب لمحبوبه ومذكوره حتى يغيب المحبوب به، فيظنّ أنّه اتحد به وامتزج بل يظنّ أنّه هو نفسه.

-**فناء عن وجود السّوي**: وهو الذي تكون فيه غاية العارفين والسّالكين، الفناء في الوحدة المطلقة، والإقرار بأنّه ما تمّ غير الله وذلك بنفي التّعدد والتّكثر عن الوجود بكلّ اعتباريّة[1].

فشاعرنا **الشّشتري** يدخل ضمن المعنى الأخير من بين أنواع الفناء ومعانيه، أي فناء وحدة الوجود.ويقول في هذا الموضوع زجل بعنوان "احذر أن تكون سوى هو":

فافنَى عَن فَنَاكَ وتَرَقّى لِمَقَامٍ أَنْتَ مِنْهُ

فَإذا حَقَّقْتَ ذَاتَكْ

وانتفَى بادِي صِفَاتَكْ

قِفْ عَلَى طُورِ سِنَاتَكْ

واجْعَلْ الوُجُودَ حَيَاتَكْ وافْنَى بِهِ حتّى تَكُنْهُ

إيّاكَ أَنْ تَقُولْ أنا هُ

واحْذَرْ أنْ تَكُونْ سِوَى هُ

حَيْرَى هِ لِمَنْ هَوَاهْ

وافنى عن ذاتك تراه واطلبوا فيها تجده

يَقْتُلوكَ إنْ بُحْتَ بالحَقّ قلتُ قَتْلي فِيكَ صَلَاحُ هُ[2]

ويقول أيضا في قصيدة بعنوان: " **الحب أفناني**":

الحبُّ أَفْنانِي وكُنتُ حَيّْ مُنْذُ نَظَرَتْ عَيْنِي جَهْرًا إليّْ

1- ينظر: محمّد الإدريسي العدلوني، المرجع السابق، ص246.

2- الديوان، ص176.

أنا قدْ فَشَا سِرِّي بِلَا مَقَالْ وَقدْ ظَهَرَتْ عَيْنِي بِذَا المِثَالْ.

نَرَى وُجُودْ غَيْرِي مِنَ المُحَالْ

وَكُلُّ مِنْ دُونِ خَيالْ فِيْ مُتَحِدُ المَعنى فِي كُلِّ حَيْ

أنا هُوَ المَحْبُوبُ وأنَا الحَبِيبْ والحُبُّ لِي مِنْ شَيْءْ عَجِيبْ

واحِدْ أَنَا فَافهَمْ سِرًّا غَرِيبْ[1]

في هذا الزّجل، الشّشتري يبوح بسر عشقه الإلهي" أنا قد فشى سرى وأنّه فاني في حبه كما أنّه يتجرّد للأغيار، ورؤيتهم من المحال كما قال، وهذا ما يجسد وحدة الشّهود عند الصّوفيّة، والشّشتري من المتبعين لتلك الفكرة، ونرى هذا من خلال قوله في البيت الأخير "أنا هو المحبوب وأنا الحبيب"، فهو الحبيب والمحبوب، أي الإتحاد والإمتزاج في المحبوب، فيتحقق للصّوفي وحدة الشّهود فلايرى وجود للعالم الظاهر، لكن الوجود الحقيقي الذي لا يفنى هو ذات الله، وهذا ما يمثّل الفناء عن شهود السوي.

ويواصل الشّشتري رحلته الوجوديّة، فبدءا من الفناء عن إرادة السوي كما قال في قصيدته " الحب أفناني". ويقول في قصيدة أخرى:

ما بقَي إلاّ التَّفَانِي حَبذَا فِي الحُبِّ نَحْبِي

إنّني بالمَوْتِ رَاضٍ هَكَذَا حالُ المُحِبْ[2]

ويقول في هذا أيضا:

لَوْلَا إنِّي عَلِمْتْ أَنْ مَنْ يَفْنَى يَبْقَى عنِّي مَا كُنْتَ غِبتْ

إنْ مَوْتي حَيَاتِي وَفَنَائِي بَقَا

وَبِمَحْوِ صِفَاتِي طَابَ لِي المُلتَقَى

وانْجمعْتُ بِذَاتِي وَأَلِفْتَ التُّقَى[3]

وهنا يشير إلى فنائه عن إرادة السوى –كما أسلفنا– أي أنّ فناؤه بقاء، وموته حياة، من خلال تعابيره:" مابقي إلاّ التّفاني"، "إنّني بالموت راضٍ"، " من يفنى يبقى" ،" إن موتي حياتي"،" فنائي بقا"، فكلها تعابير أبدع الشّاعر فيها كي تدّل على حلاوة فنائه والذي يمثل بالضّرورة بقائه الحقيقي، ويدلي أنّه بمحو صفاته يطيب له الملتقى.

1– الديوان، ص181.

2– المصدر نفسه، ص195.

3– المصدر نفسه ، ص96.

وينتقل الشّاعر إلى الفناء عن شهود السّوي، من خلال قوله "أنا هو المحبوب وأنا الحبيب". وقد أدرجنا أمثلة عنه فيما سبق، ليصل إلى الفناء عن وجود السوي، وهو ما يمثل فكرة وحدة الوجود، فهم لا يشهدون غيرا، إلاّ الله تعالى، متمثلا في قوله" واحد أنا فافهم سرّ غريب".

ويقول في قصيدة من قصائده والتي تتناول فكرة الفناء عن السّوي:

هِم بِذَاتِي سَنِيًّا لَمْ تَزَلْ أَبَدِيًّا

جَلَّ مَنْ ذَاتِي بِذَاتُو وَحَيَاتِي بِحَيَاتُو

وصِفَاتِي بِصِفَاتُو

أنَا بِهِ وهُوَ لِيَّا حَضْرَةً قُدُوسِيًّا

وهذا المقطع من أبدع موشحات **الشّشتري** في وحدة الوجود.

ويقول أيضا:

حَسْبُكَ السَّمْعَ تَسْمَعْ وَاتْرُكْ السِّوَى

فَالوُجُودُ فِي التَّحْقِيقْ سِينْ وَ وَاوْ ويَا

فَخُذْ اسْمَ مَنْ تَهْوَى وَاتْرُكْ العَيَا

في السِّوَى فَنِيتْ فِي السِّوى فَنيتْ

إنْ هَرَبْتَ مِنْ هَمُّو لِلْوجُودِ بَقِيتْ[1]

إلى أن يقول:

أَنْتَ فِعْلِي وَأَنتَ اسْمِي وَأَنتَ هُ الحروفْ

بِكْ يُتَرْجِمْ المُبْصِرْ عَنِّي حِينَ يَشُوفْ

الأَلِفْ مِثَالُكْ هُوَ مُظْهِرْ الأُلوفْ

فإذا اتنفيْتْ فإذا انتفيْتْ

أَنْتَ ذاكْ وأنَا البَاقِي بالظُّهُورْ خَفَيْتْ[2]

فالذي يفني في الحب الإلهي، فإنّه يجعل الحق سمعه الذي يسمع، وإذا هرب من همه يصبح باقيا للوجود.وقد أورد أحد الدّارسين شرح البيت " الألف مثالك وهو مظهر الألوف" حيث قال: « يقيم الشّاعر مماثلة بين الحروف والتي هي في العربيّة 28 وبين الوجود، فالألف هو أوّل الحروف، وحقيقتها إذ منه صدرت باقي الحروف، كما

1- الديوان ، ص244.

2- المصدر نفسه ، ص245.

يصدر عن الله الواحد الأحد الوجود برمته ومعنى البيت أنّ الله تعالى هو حقيقة العالم، الله الواحد الصمد الذي لا كثرة فيه ولا تعدّد هو أصل وحقيقة العالم المتعدد المتكثر»[1]

وبالحديث عن مصطلحات الشّشتري في التّعبير عن فنائه، فثنائيّة الفناء والبقاء ذكرت بشكل كبير، وقد كانت أزجاله ذات صيت ذائع، ونالت الحصة الأوفر في ديوانه، كما أنّها كانت« المعبرّة عن مذهبه وعقيدته وفكره الفلسفي الصّوفي، والتي يلجأ في بعضها إلى استخدام الرّمز والإشارات التي يستخدمها شعراء التّصوف»[2] ، إذ يقول بهذا الشّأن في قصيدة بعنوان" **بحر المعاني**":

لَقَدْ أَظْهَرَ لِي كَنْزِي وَفَوَّزَنِي بِفَوْزِي
وحَقَّقَ لِيَّا رَمْزِي بِأَلْطَافُوا عَلَيَّا
وَلَا تَنْظُرْ فِي الأَوَانِي وخُضْ بَحْرَ المَعَانِي
لَعَلَّكَ أنْ تَرَانِي على أَيْدِي الصُّوفِيَّا.
[...] فَنَائِي هُ سَمَائي وَحُبِّي هُ حَيَاتي
وَنُطْقِي هُ رِدَائِي وَرَمْزِي أَعْجَمِيَّا.[3]

وهنا يبوح باستخدام الرّموز للتّعبير عن مشاعرهم ووجدانهم الصّوفي، ويقصد بالأواني " المصطلحات الصّوفيّة"، فالألفاظ والمصطلحات الصّوفيّة سطحيّة في ظاهرها، لكنّها بحر من المعاني كما قال الشّشتري، فالمعاني المقصودة من وراء تلك الألفاظ تمثل ثقافة الشّاعر وتحمل دلالات خاصّة، ومثال هذا، قصيدته الموسومة ب: ليْلى، إذ يقول في مطلعها:

سَلَبَتْ لَيْلَى مِنِّي العَقْلَا قُلْتُ يَا لَيْلَى ارْحَمي القَتْلَى
[...] قُلْتِ للبَـوَّابِ: هَـل تَرَى وَصْلَا
قال لِي: يَا صَاحْ مَـهْرُهَا الأَرْوَاحْ
كَمْ مُحِـبّ رَاحْ يَعْـشَقْ القَتْلَى
أيّـُهَا العَاشِقْ إِنْ كُنْتَ صَـادِقْ
للسـَّوِيْ فَارِقْ تَغْتَـنِمْ وَصْلَا.[4]

1-الديوان، ص244.

2- سالم عبد الرّازق سليمان المصري: شعر التّصوف في الأندلس، ص456.

3- الدّيوان، ص137.

4- المصدر نفسه، ص199.

فاسم ليلي يعتبر من الرّموز الصوفيّة التي استعملها جلّ المتصوّفة، فالمقصود منه ليس" ليلى" الأنثى، وإنّما الوجود المطلق، و**الشّشتري** من الذين وظفوا الرّمز الأنثوي للتّعبير عن حبهم الإلهي.

ويقصد بقوله " مهرها الأرواح" إي شرط الوصول إلى الحق تعالى هو الفناء والتّجرد من كل شيء، وما سوى الله وهذا في قوله:

لِسَوِيْ فَارِقْ تَغْتَنِم وَصْلَا

أي شرط الوصْل هو مفارقة ما سوى الله.

ويقول في قصيدة أخرى:

لَقَدْ تِهْتُ عُجْبًا بِالتَّجَرُدِ وَالفَقْرِ فَلَمْ أنْدَرِجْ تحت الزَّمَانْ ولَا الدّهرْ

وجَاءَتْ لِقَلْبِي نَفْحَةٌ قُدُسِيَّة فَغِبْتُ بِهَا عَنْ عَالَمِ الخَلْقِ وَالأَمْرْ

طَوَيْتُ بِسَاطَ الكَوْنِ والطّيُّ نشْرُهُ وما القصْدُ إلاَّ التَّرْكُ للطَّي والنَّشْرْ.[1]

وهذه من أروع قصائد **الشّشتري**، فهي ذات أسلوب مميّز، ولغة راقيّة، وألفاظه ومصطلحاته منتقاة، موظفة بتناسق كبير، والفقر مقام شريف لدى المتصوّفة، فكلا التّجرد والفقر يمثلان التّخلي، فالتّجرد تخل عن الصّفات المذمومة وتخل عن الأغيار (تخل عن كل شيء غير الله)، أمّا الفقر فهو بالمثل، تخلّ عن الجاه والمال واللّباس الفاخر، والأكل اللّذيذ، وذلك للبحث عن الغنى الحقيقي وهو الوصول إلى أعلى المراتب في حضرة المولى جلّ وعلى، فالصّوفي يَفنى في الوصول إلى الحقّ.

ويقول الشّشتري في نونيته المشهورة بالشّرق والغرب*

أرَى طَالِبًا مِنَا الزِّيادَة لَا الحُسْنَى بِفِكْرٍ رَمَى سَهْمًا فعَدَّى به عَدْنَا

وطالبُنَا مَطْلُوبُنَا مِنْ وُجُودِنَا يَغِيبُ به عَنّا لدى الصَّعْقِ إِذْعَنَّا

[...]فَرَفضُ السِّوى فَرْضٌ علينا لأنّنا بِمِلَّة مَحْوِ الشِّركِ وَالشَّكِ قَدْدِنّا

ولكن كيف السّبيلُ لِرَفْضِهِ وَرافِضُهُ المَرْفُوضُ نحنُ وَمَا كُنَّا.[2]

1- الديوان ، ص50.

2- نفسه ، ص71.

* قيل عنها: ...ومن بديع نظمه في طريق المحققين: كلمته البديعة الفذة الرّفيعة التي أحاط بمعاني التّحقيق فيها، وكشف السر المصون في ألفاظها ومعانيها، مكونة من تسعة وستين بيتا، تعرض فيها لكبار الفلاسفة والصوفية في الإسلام ، تعتبر من أهمّ ما قيل في تاريخ الفكر الصّوفي، لكثرة ما كتب حولها من شروح وتعاليق.نور الهدى الكتاني، الأدب الصّوفي في المغرب والأندلس في عصر الموحدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، ص282.

فالطّالب هنا هو الصّوفي الباحث المنقّب عن الزّيادة لأنّه تجاوز طلب جنّة العدن أي جنّة النّعيم، وانتقل إلى طلب الزّيادة وهي رؤية المولى جلّ وعلى. فالصّوفي يترقى بطلبه من جنة النّعيم إلى معرفة الله وشهوده.

فالشّشتري يرى أنّ الطّالب هو المطلوب، فلا غيرية عند الشّاعر: ويرى الشّاعر أنّ رفض السّوِى أي اجتناب ما سوى الله، ويعْتبره **الشّشتري** فرضا عليه وعلى أمثاله ممن ارتقوا في طلب الزّيادة، لكنّه يتسائل بعدها عن كيفيّة رفض السّوى من هو في ذاته سوى، فالرّافض هو المرفوض نفسه، ويقول **الشّشتري** أيضا:

وشَمْسُ ذَاتِي مُضِيًّا وَمِنِّي نُقبِلْ عَليّا وفِيًّا نَعْشَق إِلَيًّا

يعني أنّه العاشق والمعشوق وقد أسلفنا بالذكر أنّه الطّالب والمطلوب والرّافض والمرفوض والآن هو العاشق والمعشوق في حدّ ذاته. وهذا ما يفسرّ فكرة الاتحاد أي استغراق العارف بكليّة في الله والفناء عمّا سواه فتنمحي رسومه.

إذن وبعد هذا الشّرح لمصطلح الفناء في شعر **أبي الحسن الشّشتري**، نخلص إلى أنّ الشّشتري أبدع في استخدام هذا المصطلح، والذي بواسطته ترجم-بصدق- فلسفته الصّوفيّة التي تضمنتها أشعاره وأزجاله وموشحاته، فقد عبّر عن فنائه في عشق محبوبه ،من خلال قصائد كثيرة مثل" الفناء والبقاء"[1]، "التّجرد عن الأغيار"[2]، "طابت أوقاتي"[3]، "احذر أن تكون سوى هو"[4]، وغيرها من القصائد التي تحمل في جعبتها ما يؤكد فناء الشّاعر في حبه للمولى وتجرّده عمّا سواه.

4- مصطلح الكأس:

ورد مصطلح الكأس في أشعار جلّ المتصوّفة، وقد تعلّق هذا المصطلح في شعر الشّشتري بالسّكر والخمرة، فلقد كانت لكأس الخمر حالة منفردة، ووضعا متميّزا في تراث الصّوفيّة وصوفيّة وحدة الوجود عامّة، وأصحاب التّجلي والحضرات الإلهية خاصّة، فهو سبب وجدهم وارتقاء أحوالهم، لأنّ خمرة الحب الإلهي، وكلّ من ارتشف من كأسها، جلّ قدره عن باقي الموجودات، واكتسب مقاما راقيّا بين النّاس، ونال حبهم واحترامهم.

وقد ورد في تعريف الكأس أنّه هو: « الذي تشرب منه الخمرة، فهو كناية عن سطوع أنوار التّجلي على القلوب، عند هيجان المحبّة، فتدخل عليها حلاوة الوجد حتى تغيب، وذلك عند سماع أو ذكر أو مذاكرة»[5].

1- للاطلاع، ينظر: الدّيوان، ص55.

2- المصدر نفسه، ص56.

3- المصدر نفسه، ص100.

4- المصدر نفسه، ص175.

5- نزار شاكر شكور: توظيف الاصطلاحات الصّوفيّة في شعر الشّشتري، ص123.

فالكأس هو السّبب في حلاوة الوجد في قلب الصّوفي، وهو المتمثّل في الكأس الذي ترتشف منه خمرة الحب الإلهي وتكون الغيبة النّاجمة عن الوجد سببها السّماع إلى الأشعار في المحبّة، والذكر وترتيل القرآن وتجويده بالصّوت الحسن، ممّا يهيّج عاطفة السّامع ويثير فيه شوقا عظيما ووجدا.

ويعطي الدكتور **رفيق العجم** في موسوعته تشبيها بين المحب والكأس إذ يقول:«فتنوع المحبّ في تعلّق حبّه بتنوع المحبوب في أفعاله كالكأس الزّجاجي الأبيض الصّافي يتنوع بحسب المائع الحالّ فيه، فلون المحبّ لون محبوبه.»[1]فهو يشّبه تنوّع لون الكأس الشّفاف حسب لون ما يحتويه، وكذلك يكون حال المحبّ.

وقيل أيضا:« الكأس هو قلب الشّيخ فقلوب الشّيوخ العارفين كؤوس لهذه الخمرة، يسقونه لمن صحبهم وأحبّهم»[2]. فالعارف بالله كأس مملوءة، ينهل منها السّالكين و المريدين في طريقهم للبحث عن المعرفة الصّوفيّة.

ومن الأشعار التي وردت في ديوان **الشّشتري** والتي تتضمن مصطلح الكأس: يقول في قصيدة بعنوان **"سُقيت كأس الهوى"**:

سُقيتُ كَأْسَ الهَوَى قَدِيمًا مِنْ غَيْرِ أَرْضِي وَلَا سَمَائِي

أصْبَحْتُ بِهِ فَرِيدَ عَصْرِي بَيْنَ الوَرَى حَامِلًا لِوَائِي[3]

فالشّاعر تفرّد وتميّز في زمانه بين الورى لأنه ارتشف من كأس خمرة الحب الإلهي.

ويقول أيضا:

فأَدِرْ كَأْسَ مَن أُحِبُّ وأَهْوَى فهَوَى من أُحِبُّ عَيْنَ صَلَاحِ

لَوْسَقَاهَا لِمَيِّتٍ عَاد حيًّا فَهِيَ رَاحَتِي ورَاحَةُ الأَرْوَاحِ[4]

فالشّاعر يبوح بحبّه الإلهي، بعدما امتلأ كأس قلبه بعظمة الوجْد وافتضح بسكره، لكنّه يرى ذلك الافتضاح عين الصّواب، وأن الميّت يصير حيّا، وفيها تكمن راحته.

وينتقل الشّاعر من كأس الخمرة إلى كأس القهوة إذ يقول:

1- رفيق العجم: موسوعة اصطلاحات التّصوف الإسلامي، ص777.

2- نزار شاكر شكور: المرجع السّابق، ن.ص.

3- الدّيوان، ص28.

4- الديوان ، ص35.

قُمْ فاجْتَنِ قهوَةَ المَعَانِي مِنْ صَفْوةِ الكَأْسِ إذْ جَلَاهُ.[1]

كما يورد قصيدة أخرى بعنوان" **هذي الأسرار**"

يَا لَهَا مِنْ أَدْوَارْ تُزِيلُ حُكْمًا لِصَبٍّ قَدْ حَارْ

إنْ دَارَتْ الكَأسْ زَالَ العَطَشْ

وَالمَحْوُ رَاحْ، وَبَانَ النَّقْشْ

وصَارَ مَا كان، سرًّا يُفْشْ.[2]

فالكأس تزيل العطش المعرفي للصّوفي، وتروي ظمأه من خلال تجلّي وانكشاف المحبوب للمحبّ.

كما أنّ العشق عندما يبلغ درجة الاستغراق التّام للمحبّ في المحبوب، فإنّ لذّة العشق تجعل الصّوفي يذوب في معشوقه، ويسكر بهذا العشق.

إذ يقول الشّشتري في قصيدة بعنوان" كأس الحبة":

مَنْ جَا لِدَيْرِ الأَحبَّهْ يَطْلُبُ فُنُونَ الخَلَاعَهْ

يُسقَى بِكَأسِ المَحبَّهْ سرُّ المَكانِ والجَماعهْ[3]

فالشّاعر هنا يؤكد على لذّة سِقايَته بكأس الحب الإلهي ليكشف السّر ويتعرّف على الحقيقة. ويسترسل في نفس القصيدة بتضمين مصطلح الكأس لكنّ هذه المرّة بصيغة التّصغير، إذ يقول:

أُطلُبْ لِشَيْخِكَ كُوَيِّسْ يسقيك خُمَيْرَة رَقِيقَهْ

وكُنْ فِي شُرْبِكَ كُوّيِّسْ تَصِلْ بِهَا إلَى الحقيقهْ[4]

1- الديوان، ص80.

2- المصدر نفسه، ص115.

3- المصدر نفسه، ص147.

4- المصدر نفسه، ص148.

والشّاعر ضمّن هذه الطّريقة –التّصغير– في الكثير من أشعاره، وهي تضفي جوّا من الرّقة واللّطافة على مجلس الأنس والمحبّة فيزيد رّقة إلى رّقته ولطافة إلى لطافته.

ويقول أيضا في كأس المحبّة في زجل من أزجاله الذوقيّة" **جلّ من نهوى**" :

وكُؤُوسْ الحُبِّ تُمْلاَ وعرُوسُ الحَقّ تُجلَّى[1]

ونلاحظ شاعرنا في إحدى أزجاله، فهو في حالة معراجه الصّوفي، يوظف مصطلح الكأس قائلا:

بْدِيتْ بِذِكْرِ الحَبِيبْ وَهِمْتُ، وعَيْشي يَطيبْ

وبُحتُو بسرٍّ عجيبْ

لَمَّا دَارَ الكَاسْ مَا بَيْنَ الجُلاَّسْ

أحيتهُم الأنفاسْ عنهمْ زالَ البَاسْ

سَقَاهُمْ بِكَاسْ الرّضَا عفا الله عمَّا مَضَى

[...] قُمْ خَلّي الكَاسَاتْ واشربْ بالطَّاسَاتْ

واغتنِمْ لَذَّاتْ في مقَامْ سَاداتْ.[2]

فالشّاعر في هذا الزّجل يتدّرج في معراجه الصّوفي، فقد بدأ أوّل الأمر بذكر الحبيب، حتى أنّه باح بسرّ عجيب بعد ما دار الكأس بين من يجلسون معه في جلسة المحبة والأنس، فهو سُقي بكأس المحبّة حتى أصبح يبوح بحقائقْ، والتي يعتبرها سرّا خاصاً به.

وأثناء ارتقائه ينصح جلساؤه بترك الكاسات والشّرب من الطّاسات فبزيادة جرعة حبه والوصول إلى درجة العشق، فهو يزيد من حجم "الكأس" إلى "الطّاس"، وهنا يستعمل **الشّشتري** اللّغة العاميّة، متمثلّة في مصطلحي "الكاسات" و" الطاسات"، وهي خاصّية اعتمدها **الشّشتري** بكثرة وخاصّة في أزجاله، وذلك باستخدامه اللّهجة الأندلسيّة.

1– الديوان ، ص159.

2–المصدر نفسه، ص184.

لقد كان الكأس سببا في سعادة الشّاعر، فعند ارتشافه من الكأس لخمرة العشق الإلهي، فإنّه يصل إلى الحقيقة التي يبحث عنها كلّ متصوّف، وهي حقيقة تجلي وانكشاف الذات الإلهية، إذ يقول في قصيدة بعنوان **"اسْعد ياروحِي"**:

ياندِيمْ امْلَأْ الأوَانِي واسْقِيني كأسَ حُميَّا

أنا مَحْبُوبي دعَانِي نَغْتَمْ سَاعةْ هنيَّا

اسْقنِي مِن شَرَابْ صافِي زِدْنِي مِنْ خَمْرْ العبارةْ

[...]الشَّرَابْ لِهْ أَوَانِي لَايُذُقْهْ منْ هُ جاهِلْ[1]

فالشّاعر ينادي النّديم كي يملأ كأسه، وفي قوله:" ذا الشرب له أواني، لا يذقه من هُ جاهل"، فهو يقصد بالأواني، الألفاظ التي وظفها أثناء تعبيره، والغريب عن اصطلاح القوم وأساليبهم فهو جاهل ويصعب عليه فهم تلك المعاني.

إذن فالشّاعر يسعد وتهنأُ روحه عند شربه من كأس المحبّة، ويرد أيضا في ديوانه:

هاتِ كاسِي طابتْ أوقاتِي بِلَذَّاتِي وَصَلَ مَنْ نَهْوَى

نَغْتَنِمْ ساعاتٍ طابتْ أوقاتُ المَسَراتِ نَمْزِجْ القَهْوه[2]

فالشّاعر طابت أوقاته وزادت حلاوته بوصله لمن هو يعشق، وعن تجرعه لكأس المحبّة يقول أيضا:

دعْنِي يَا سَالِي لَو ذُقْتْ سَلْسَالِي*

عَرَفْتْ حَالِي والذِي فِي بَالِي

لو ذُقْتْ كَاسِي في الهَوَى يَا صَاحْ

1- الديوان ، ص189.

2- المصدر نفسه، ص191.

*سلسالي: الشراب العذب.

[...] شرابٌ حَلَالِي شَيْخِي أَوصَى لِي[1]

يتمنى الشّاعر أن يذوق من يسقيه الشّراب الذي يذوقه هو، هو ويتمتع بحلاوته، ولكان أبلغ له وأسهل في إيصال الحقائق التي يتوصل إليها.

ويقول في زجل آخر:

سقاني حُبّي بكؤوسْ مِن خَمْرَة لَمْ تَنْعصِرْ

مِنْها شَرَابُ أَهْلِ الخَلُوصْ وَكُلُّ شيء فيهَا ظَهَرْ.[2]

فخمرة الحب الإلهي لا تنعصر مثل الخمرة الأصليّة، ، وإنّما انعصرت من شدة إخلاصه.

إذن فقد كان مصطلح الكأس قرينا ولصيقا لأزجال الشّشتري وأشعاره، فقد أضفى عليها –الأشعار والأزجال– صبغة جماليّة ورقة في الحس وبلاغة في المعنى وفصاحة في التّعبير، وقد مزج بين اللّغة الفصحى والعاميّة مثل قوله "كؤوس"[3]"كاسات"،[4] "كاسِي"[5]، "كُوَيسْ"[6]. وهذا التّمازج أنتج شعر إمتاز بالتّنوّع.

05–مصطلح الوجود:

كغيره من المصطلحات الصّوفيّة التي تحمل دلالات تختلف عن المعنى العام المتداول للمصطلح، فالصّوفي يستخدم مصطلحات تبدو في ظاهرها بسيطة ومعناها جلي للعامة، لكن الحقيقي هو أنّها: مصطلحات خاصة ذات دلالة عميقة؛ و**الشّشتري** كغيره من الشّعراء الصّوفيين، استخدم هذا في المصطلح في أشعاره وأزجاله وموشحاته.

فقد ورد في تعريفات الجرجاني أنّ الوجود عند الصّوفيّة هو: «فقدان العبد بمحاق البشريّة، ووجود الحق لأنّه لإبقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة.»[7] أمّا في معجم الصّوفيّة، فيعتبره المؤلف"حال"، وهو يأتي بعد الارتقاء عن الوجد، وهو أخص من الوجد والوجدان »[8]،

1- الديوان، ص200.

2- المصدر نفسه، ص254.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص254.

4- ينظر: المصدر نفسه، ص184.

5- ينظر: المصدر نفسه، ص191.

6- ينظر: المصدر نفسه، ص148.

7- الشريف الجرجاني:كتاب التّعريفات، ص278.

8- ممدوح الزوبي: معجم الصّوفيّة، ص426.

أمّا التّهانوي فإنّه يربط بين الوجد والوجود والتّواجد،إذ يقول: «التّواجد بداية والوجود نهاية، والوجد واسطة بين البداية والنهاية» ويواصل قوله: «سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول: التواجد يوجب استيعاب العبد، والوجد يوجب استغراق العبد، والوجود يوجب استهلاك العبد[...] وترتيب هذا الأمر قصود، ثمّ ورود، ثمّ شهود، ثمّ وجود ثمّ خمود وبمقدار الوجود يحصل الخمود، وصاحب الوجود له صحو ومحو فحال صحوه بقاؤه بالحق، وحال محوه فناؤه بالحقّ»[1]، فالتّواجد كما فصلناه في الفصل الأول هو طلب الوجد، أو إظهار حالة الوجد، أمّا الوجد فهو ما يصادق القلب ويرد عليه بلا تكليف أو تصنع، وأمّا الوجود فهو نهاية الطّريق للصوفي بدءا بالتّواجد فالوجد ثم الوجود فالوجود المحض ينسب لله تعالى، فلا موجود غيره، وقد رتب **التهانوي** هذا الأمر على أساس الأحوال التي يمرّ بها الصّوفي للوصول إلى نهاية الطّريق فبدأ بحال القصود ويقصد به التّقصد في إظهار حالة الوجد، يليه الورود، ويقصد به حالة الوجد التي يعيشها الصوفي، أي ورود وارد على قلب المريد وروحه فتعجز عن احتمال غلبة الشوق عند وجود حلاوة الذكر[2] ثم يليه، حال الشهود، وهو رؤية الحق بالحق، وقيل أن يرى العبد حظوظ نفسه[3]، ليأتي بعدها حال الوجود ومعناه أن يعي الصّوفي وجود الحق في كل شيء، أي وجود الحقيقة الإلهية ، «وهذه الحقيقة لا تخفى على العارف اللبيب الذي يمتلك البصيرة النافذة، فالمحب هو الحبيب والحقّ هو الخلق ووجود غير الله هو عين المحال»[4]، يقول **الششتري**:

إياكْ لا تَنظُرْ اثنيْنْ لا تسمعْ الغَلْطْ

مَاتَمَّ إلّا واحِدْ أنتَ هُوَ ذاكْ فَقَطْ[5]

ويقول أيضا:

لَاشْ تُبْصِرْ مُفَرِّقْ والتَّفْريقْ مُحَالْ

وتَجْعَلْ لحُبّكْ هْجَارْ ووِصَالْ

ماهوَ إلّا واحِدْ وبِغيْرْ انفصَالْ[6]

فالشّاعر من خلال هذه الأبيات يؤكد لنا أنّ الوجود واحد، ويحذر من النظر إلى الوجود،بما يسمّى بالإثنينيّة، فالوجود عنده وجود الله لا غير.

1- التهانوي:كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص1030.

2- ينظر: ممدوح الزوبي، معجم الصوفيّة، ص425.

3- ينظر: المرجع نفسه، ص234.

4- سالم عبد الرازق سليمان المصري: شعر التّصوف في الأندلس، ص389.

5- الدّيوان، ص242.

6- المصدر نفسه، ص249.

ونرجع إلى ترتيب التهانوي للمراحل، فبعد الوجود والذي يعتبر نهاية الطريق هناك حال الخمود، والذي يمثل نقص نار الشوق في قلب الصّوفي، وانطفاء لهيبها شيئا فشيئا، حتى يعود إلى حالته الأولى، وصاحب الوجود له صحو ومحو حسب التهانوي ، ويعني بالصحو رجوع المريد إلى الإحساس بعد غيبته أثناء الوجد، فيكون ذلك بقاء بالحق، فالباقي بالحق، هو الذي يتبع أوامر الحق، لا يجرّ منفعة إلى نفسه، ولا لدفع مضرة عنها، غير أنه يرغب في ثواب الله بموافقة الله تعالى.[1]

أمّا المقصود بحال المحو فهو رفع أوصاف العادة، بحيث يغيب العبد عن عقله ويحصل منه أفعال وأقوال لا دخل لعقله فيها وهناك محو الجمع، ومحو العبودية فهو محو عين العبد أي إسقلط إضافة الجود إلى الأعيان[2]، وهذا ما يقصد به التهانوي عند قوله وحال محوه فناؤه بالحق، لأنّ فناء الصوفي في حبّ المولى جل وعلا يعتبر حقيقة الوجود، والمقصود برفع أوصاف العادة، بحيث يغيب العبد عن عقله ويحصل منه أفعال وأقوال لا دخل لعقله فيها، وهذا ما يقصد به التهانوي عند قوله :"وحال محوه فناؤه بالحق" لأن فناء الصوفي في حب المولى جل وعلا يعتبر حقيقة الوجود، والمقصود ب"رفع أوصاف العادة" هو الترفع عن صفات البشرية العادية، والتحلي بالصفات الإلهية.

إذن فالوجود آخر محطة في ارتقاء الصوفي وسفره الروحي، وهو الحق سبحانه، وهو يتجلى في جميع المخلوقات، وفي الكون بأسره.

وقد تناول الششتري في أشعاره مصطلح الوجود وتفنن في عرض الفكرة إذ يقول:

اسْمُ المَلِيحِ ما يَخْتَلِطْ افْهَمْنِي قَطْ افْهَمْنِي قَطْ

مَحْبُوبِي قَدْ عَمْ الوُجُودْ

وقدْ ظَهَرَ في بِيضْ وسُودْ

وَفَ نَصَارَى مَعَ يَهُودْ

وَفَ الحُرُوفْ وَفَ النِّقطْ افْهَمْنِي قَطْ افْهَمْنِي قَطْ

وَفَ النَّبَاتْ وَفَ الجَمَادْ

وَفَ البَيَاضْ وَفَ السَّوادْ

وَفَ القَلمْ وَفَ المِدَادْ[3]

1- ينظر: ممدوح الزوبي، المرجع السّابق، ص67.

2- ينظر: المرجع نفسه، ص372.

3- الديوان، ص267.

والشاعر هنا يعرض لنا فيما يتجلّى الوجود، وأنّ الذات الإلهيّة تتجلّى في كلّ الموجودات، فهو يتجلى في السّواد والبيّاض وفي النّصارى واليهود وفي الحروف، وفي النّبات والجماد وفي القلم والمداد، الحق موجود كل شيء فالموجودات المتعدّدة الماهيّة هويتها واحدة وهي الوجود المطلق؛ الله.[1]

ويواصل قوله في نفس القصيدة:

وَلَيْسَ فْ هَذَا غَلَطْ افْهَمْنِي قَطْ افْهَمْنِي قَطْ

مَحْبُوبِي مَا مِثْلُهُ قَرِينْ

عَرَفْتُهُ حَقَ يَقِينْ

وَلَمْ يَحْتَجِبْ للعَارِفِينْ

فَكُلُّ شَيءْ قَدْ اخْتَلَطْ افهَمنِي قَطْ افْهَمْنِي قَطْ

عَرَفْتُهُ طُولْ الزَّمَانْ

ظَهَرْ لِي في كلّ أوانْ

وفَ المياهْ وفَ الوِدْيَانْ[2]

فالمحقق يرى الحق وما خلق كلاّ واحداً، ذلك لأنّ الموجود الحق واحد، وأنّ هذه المعرفة الحقيقيّة لا يقف عندها لا يدركها إلاّ العارفون، وأنّه كل شيء اختلط في الوجود، فلا يستثنى شيء، كما في قوله" ظهر لي في كل الأكوان".

فشاعرنا بدأ في التّعبير عن مذهبه في فكرة وحدة الوجود، «وهي تبدو بسيطة في ظاهرها، ولكن من يمعن فيها، يحسّ بالمعاني الخفيّة التي تكمن وراءها. »[3]وهي فكرة فلسفيّة قديمة، عرفها الهنود كما عرفها فلاسفة الأفلاطونيّة الحديثة، غير أنّها لم تظهر في صورتها النّظريّة المكتملة في التّصوّف الفلسفي الإسلامي، إلاّ مع ابن عربي.[4]ومن العلماء من رفض هذه الفكرة ونقد هذه الفكرة ونقد دعاتها نقدا لاذعا ووصفهم بالزندقة والكفر.

أي أنّ فكرة وحدة الوجود لها مؤيدين ومعارضين، و**الشّشتري** ممن تبنوا هذه الفكرة، وعبّروا عنها في أشعارهم وأزجالهم وموشحاتهم، ويطلق على هذا المذهب "مذهب الليسية" أي الله فقط ليس إلاّ.[5]

فالشّشتري يرى أنّ الوجود واحد، وما في الكون إلاّ الله،

1- الديوان، ص267.

2- المصدر نفسه، ص268.

3- سالم عبد الرّازق سليمان المصري: شعر التّصوف في الأندلس، ص454.

4- ينظر: كروم بومدين، أبو الحسن الششتري الجوّال، ص180

5- ينظر: محمّد العدلوني الإدريسي، أبو الحسن الششتري وفلسفته الصّوفيّة، ص186.

« فالله تعالى قد سرى في كلّ شيء، فالوجود كله حقيقة واحدة ليس فيها ثنائيّة ولا تعدّد.»[1]

إذ يقول:

إيَّاكَ لَا تَنْظُرْ اثنَيْنْ لَا تَسْمَعْ الغَلَطْ[2]

ويقول أيضا:

هُوَ الحَقُّ ثُمَّ الأَيْسُ وَالأَيْسُ كُلُّ مَا سِوَاهُ أرى لَيْسًا وَلَكِنَّهُ غَطَّى

وَلَسْتُ أَرَى غَيْرًا إذا مَا لَحَظْتُهُ وَمَنْ يَلحَظِ الأَوْهَامَ لَمْ يشْهَدْ القِسْطَا[3]

فالأيس هو اللَّيْسُ المتمثل في الله، وتعني وجود الله ليس إلاّ وكلّ ما سواه ليس، وشاعرنا لا يرى غيره، ووجوده هو الحقّ، والوهم يقصد به الخلق،«فالله هو الوجود الحقيقي وما ليس الله هو الوجود الوهمي.»[4]

وللتّعبير عن وحدة الوجود يتخذ الششتري من لغة الحب رمزه ووسيلته، وعن الوجود المطلق بليلي، فهو يصل إلى القول« إنّ الحقيقة الإلهيّة أو الوجود المطلق يتجلّى كيفما شاء، وفي أي صورة، فهو موجود في كل موجود حتى إنّ المحب صار محبّا لذاته لعلمه بأنّ الذات الإلهية كنه ذاته وهنا يحدث الاتحاد والامتزاج فيصير المحب والمحبوب شخصا واحدا فالمحب يبحث عن ذاته في ذاته»[5] فرموز التّعبير عن وحدة الوجود متعدّدة، تتجسدّ في الحب الإلهي والرّمز الصوفي"ليلى"، إذ يقول:

كَشَفَ المَحْبُوبُ عَنْ قَلْبِي الغِطَا وتجلَّى جَهَّرَةً مِنّى إِلَيْ

لَمْ يُشاهدْ حُسْنَهُ غيْري وَلَمْ يبقَ في الدَّيْرِ سوى المَشْهُودِ فِيْ

وجلَا عَنِّي حِجَابًا كُنْتُهُ وتلاشى الكَوْنُ يا صَاحْ لديْ

أيُّ حُسنٍ مَا بَدَا إلاّ لِمَنْ قَدْ طوى العقلَ مع الكونَ طَيْ

ورأى الأَشْيَاءَ شَيْئًا وَاحِدًا بَلْ رَأَى الوَاحِدَ وِتْرًا دونَ شيْ[6]

وهذه الأبيات تبيّن انكشاف الذات الإلهية على قلب الشّاعر، كشف تجلت فيه كل الأشياء شيئا واحدا هو الله وفقط،فالمحبوب هو الحق تعالى تجلى للمحب، والعارف يستعمل قلبه لا عقله.

ويقول في قصيدة أخرى، بعنوان "ليلي: الوجود المطلق" :

1-سالم عبد الرّازق سليمان المصري: شعر التّصوف في الأندلس، ص379.

2-الديوان، ص242.

3- المصدر نفسه، ص52.

4- محمد العدلوني الإدريسي: المرجع السّابق، ص187.

5-سالم عبد الرّزاق سليمان المصري: المرجع السابق، ص155.

6- الديوان، ص82.

غيرُ لَيْلَى لمْ يُرَ فِي الحَيِّ حَيْ سَلْ متى ما ارتبتَ عنْهَا كُلُّ شيْ

كُلْ شيْ سِرُّها فيه سَرَى فَلِذَا يُثْنِى عَلَيهَا كُلُّ شَيْ

هِيَ كالشَّمْسْ تَلَأْلَأَ نورثُهَا فمتى مَا إِنْ ترُمْهُ عَادَ فِيْ

هي كالمرأة تُبْدِي صورًا قَابَلَتْهَا وبها مَا حلَّ شيْ

هي مِثْلُ العينِ لَا لَونَ لَها وبِها الأَلوَانُ تُبْدِي كُلَّ زَيْ

والهُدَى فِيها كَمَا أَشْقَى بِها ولَهَا الحُجَّةُ في كَشْفِ الغُطَيْ

جُورُها عَدْلٌ، فَأَمَّا عَدْلُهَا فَهُوَ فَضْلٌ فَاسْتَزِدْ مِنْهُ أُخيْ[1]

يسترسل الشّاعر في ذكر أوصاف محبوبه من خلال وصف ذلك الجوهر الأنثوي، فالوجود يتجلّى في العديد من الصّور كالشّمس والمرآة، والعين، أي أن الحقيقة الإلهية تتجلى في أي صورة موجود،إلى أن يصل إلى أنّ المحب والمحبوب ذاته، إذ يقول:

أنا لَيْلَى وهِيَ قَيْسٌ فَاعْجَبُوا كَيْفَ مني كَانَ مَطْلُوبِي إِلَيَّ[2]

فهو الطّالب والمطلوب، فالوجود المطلق هو وجود الحق وفقط فهو موجود في كل موجود، حتى يصير المحب هو المحبوب، والطّالب هو المطلوب، و"ليلى" هي الرّمز الأنثوي الذي يحكم الحكمة العرفانيّة، ويقول أيضا في تغنيه ب"ليلى":

قَلْبِي هُ لَيْلَى وَلَيْلَي هِ المُنَى تَسْقِينِي خَمْرِي

كَعْبَةُ الحُسنِ هِي الجَذْبُ بِنَا رَبَّةُ الخِدْرِ

أنَا هُ مَعْنَى الوُجُودْ فِي الاصْطِبَاحْ لَذَّ لِي وَجْدِي[3]

فليلى هي مناه، وبها يتحقق معنى الوجود، فالوجود قد انْبثّ في جميع الموجودات، لكن الوجود الحقيقي هو الله تعالى وفقط.

ويورد **الششتري** معنى الوجود في قصائده، قائلا:

مَعْنَى الوُجُودْ قَدْ لَاحْ بِلَا مُلَامْ

عَلَى الذي قَدْ بَاحْ مِنَ الغَرَامْ

1- الديوان ، ص83.

2- المصدر نفسه، ص84.

3- المصدر نفسه، ص135.

بِذَا الغَرَامِ قَدْ بَاحْ مَعْنَى الهَوَى

ومَنْ مَلاَّ الأَقْدَاحْ مِنْ الجَوَى

سَكِرَ بِشُرْبِ الرَّاحْ وأَفْنَى السِّوَى.[1]

فكل الموجودات الظّاهرة لا تمثّل سوى الوجود الحقيقي المتمثل في الحق سبحانه والوجود يرتبط بالحب، إذ أنّ حب الصّوفي لله هو حقيقة الوجود، «فالمحب عندما تصقل مرآة قلبه وتنكشف عنه غيوم الأغيار، يدرك أنّ تجلّي المحبوب له هو تجلّ منه، ويتأكد أنّ المحبوب ليس سوى عين المحب»[2] فالحب الإلهي ليس إلاّ حب للحقيقة الباطنيّة.

إذ يقول **الششتري**:

الحُبُّ أَفْنانِي وكنتُ حَيّْ مُذْ نَظَرَتْ عيْني جَهْرًا إِلَيّْ

أنا قَدْ فَشَا سِرِّي بلاَ مَقَالْ وقد ظهرتْ عَيْني بِذَا المِثَالْ

نَرَى وُجُودْ غيْرِي منَ المُحَالْ

وكُلّ مَنْ دُوني خَيَالٌ فِيّْ مُتَحِدُ المَعْنى فِي كُلِّ حَيْ

أنا هوَ المَحْبُوبْ وأنَا الحَبيبْ والحُبُّ لِي مِنِّي شيءٌ عَجِيبْ

وَاحَدْ أنَا فَافهَمْ سِرًّا غَرِيبْ.[3]

يترجم لنا الشّاعر حالة الحبّ التي يعيشها أثناء ثناء ظهور الأنوار، ليصبح لا يرى شيئا سوى وجود الحقّ تعالى، وكل ما دون ذلك يعتبر خيال ووهم، لأنّ الحقيقة تكمن في وحدة الوجود.

ويسترسل الشّاعر في التّعبير عن فكرته في وحدة الوجود من خلال أشعاره إذ يقول في زجل بعنوان " أنت هُ الوجود":

أيْنَمَا مَشَيْتْ أينما مَشَيْتْ

مِنُّه لِيهْ بِهْ نَمْشِي خَلِّ كَيْتْ كَيْتْ

حسْبُكَ السَّمْعُ تَسْمَعْ وَاتْرُكْ السِّوَى

فالوجودْ في التّحقيقْ سينْ وواوْ ويَا

فَخُذْ اسْمَ من تهْوَى واترك العيَا

1- الديوان، ص165.

2- محمد العدلوني الإدريسي: المرجع السّابق، ص285.

3- الديوان، ص181.

في السِّوَي فَنِيتْ في السِّوَى فَنِيتْ[1]

فالشّاعر يؤكد من خلال هذه الأبيات أنّ الطّالب والمطلوب نفسه في قوله" منّه ليه به نمشي"، كما أنّه ينصح ترك ما سوى الله، أمّا تفكيكه لكلمة " سوى" فكما قال أحد الدّارسين في تحليله للحروف والرّموز الصّوفيّة حيث يقول: «هذا التفتيت للألفاظ التي تكوّنها، هو عمل قصدي يستهدف الشّاعر من خلاله لفت الانتباه، والتّعبير عن الفكرة بأسلوب التشويق والإيحاء»[2]، فالشّاعر يتفنن ويبدع في الطّريقة التي يوصل بها فكره ومذهبه إلى الآخرين، وهذا من أسرار اتباعه.

وقد استعمل هذه التّقنيّة في قصائد كثيرة، إذ تبدو جليّة في قصيدته التي تحمل عنوان "الله"، فقد استثمر حروفه لتشكلّ أيقاعا جذابا، إذ يقول:

أَلِفْ قبْلَ لَامَيْنْ وَهَاءٌ قُوَةُ العَيْنْ

أَلِفٌ هُوَ تُ الاسْمِ

وَلَامَيْنِ بِلَا جِسْمِ

وَهَاءٌ آيَةُ الرَّسْمِ

تَهَجَّى سِرَّ حَرْفَيْنْ تَجِدْ اسْمًا بِلَا أَيْنِ

حُرُوفًا كُلُّهَا تُتْلَى

ترَى بِهَا القلْبَ يُجْلَي

وَيُسْلَى بَعْدَما يَبْلَى[3]

فالله هو وحدة الوجود وهو الاسم الجامع لكلّ الأسماء الإلهيّة، كما ورد في الدّيوان شرح حروف مصطلح"الله" عند الصوفيّة إذ تعني:

« ألف الأولى هي عبارة الأحديّة التي هلكت فيها الكثرة،

واللاّم الأولى عبارة عن الجلال،

واللام الثّانيّة فهي عبارة عن الجمال،

والألف السّاقطة في الكتابة الثّابتة في اللّفظ وهو ألف الكمال، وأخيرا الهاء الذي هو عين الإنسان»[4].

فلفظ الله عند الصّوفيّة مكتنز بالدّلائل والتي يصعب على أي أحد التّعرف عن كنهها.

1- الديوان، ص244.

2- كروم بومدين: المرجع السابق، ص201.

3- الديوان، ص299.

4- المرجع السابق، ن.ص.

ويضيف الشّشتري إلى جملة قصائده الوجوديّة، قصيدة بعنوان" الوجود واحد" نصها:

تَرْكُكَ لِجِسْمِكَ وَكَشْفَ الغُطَيْ

فافنَى وَدَعْ حُبُّو وَتَبْقَى حَيْ

يُشْغِلْكَ عَنْ ذَاتِكَ وتنحَجِبْ

وَيَجْعَلْ أَوْقَاتَكَ كُلَّها شَغَبْ

فاصْقَلْ مرآتك ترَى عَجَبْ

إلى أن يقول:

رُدَّ الوُجُودْ واحِدْ وَأَنْتَ ذَاكْ

وَلَيْسَ علَيْكَ زَايَدْ وَمَا ثَمَّ سِوَاكْ

كُنْ لِلسِّوَى جَاحِدْ مَهْمَا آتَاكْ.[1]

فحقيقة الوجود واحد هو الله سبحانه وتعالى، والشّاعر يدعو هنا إلى ترك ما سوى الله والكشف والتّعرف على الأنوار الإلهية، والفناء في حب المولى جلّ وعلا لأنّ ذلك هو البقاء الحقيقي، وهذا ما يجسّد الوجود الحقيقي المتمثّل في الحق سبحانه.

إذن فالوجود هو الحقّ، ولا وجود إلاّ في الذات الإنسانيّة، ولكي يدركه الإنسان عليه أن يقطع أشواطا، ويبذل مجهودا كبيرا للوصول إلى الحقيقة، التي لا موجود غيرها، أي لا غير ولا سوى إلاّ الله، لكن صوره تعدّدت في الكون، فعلى الإنسان أنّ لا يطلب الحقيقة خارج ذاته.

1- الديوان، ص337.

الخاتمة

الخاتمة:

ونحن نقف عند نهاية هذا البحث لتقييم المسار الذي قطعه ، بدء من عرضنا للجانب النظري، واستثماره في تحليل مصطلحات الششتري، خلصنا إلى مجموعة من النتائج نستعرضها كالتالي:

– يحمل المصطلح الكثير من المفاهيم، التي اختلفت من باحث لآخر، لكنها في الأخير تصب في معنى واحد هو أنّ المصطلح عبارة عن اتفاق طائفة مخصوصة على شيء مخصوص، أي أنه يخضع لمجموعة من الشروط ينبغي الالتزام بها وهي الاتفاق والمواضعة، وأن يكون من قبل فئّة خاصة من النّاس.

– اختلف تعريف التصوف من باحث إلى آخر، وهذا الاختلاف يرجع إلى أنّ لكلّ صوفي طريقته الخاصّةفي التّعبير عن مشاعره وأحاسيسه، فكلّ واحد منهم عبّر عمّا وجد ونطق بحسب مقامه، وقد اختلفوا أيضا في اشتقاق كلمة تصوّف، فمنهم من يرى أنها تنسب إلى لبس الصوف وطائفة أخرى تنسبها إلى أهل الصُّفة، وآخرون يرون أنّها مشتقة من الصفاء، وأرجح الأقوال هي التي ذهبت إلى أنّ الصوفي نسبة إلى الصوف، وأنّ التّصوف مأخوذ منه.

– يعد أبو الحسن الششتري أحد أعمدة شعراء التصوف في العصر الأندلسي، فهو شخصية أندلسية فذة، آثرت الفقر على الغنى، والحياة العادية البسيطة على الحياة المعقدّة في أجواء الإمارة، فكانت حياته قلقة غير مستقرة وقائمة على الرّحلة والسّفر.

– خلّف الششتري ديوانا شعريا ضخما، حظي باهتمام الكثير من العلماء والمفكرين، فقد قاموا بإعداد دراسات مختلفة حوله، ضمّن فيه الششتري مختلف المصطلحات الصوفية، عبّر من خلالها عن تجربته الصوفية، جاء في شكل قصائد شعرية موزونة، وموشحات، وأزجال.

– يحفل المعجم الصوفي بمصطلحات كثيرة ومتنوعة، تحمل في طياتها مختلف المعاني والدلالات الخاصّة بهم، ومكانتها عندهم، وأهم خصائصها وسماتها، ومن بين تلك المصطلحات التي تناولها نجد: المصطلح البسيط تضمن: الرّوح، الذكر، النور، السر، التواجد، الإلهام، الجبروت، التجلي...، والمصطلح المتقابل يتمثل في القبض والبسط، السكر والصحو، الفناء والبقاء، الظاهر والباطن...، أما المصطلح العرفاني والأخير فقد تضمن مصطلح الإنسان الكامل، الولاية، الغيب.

– تناول الششتري في ديوانه العديد من المصطلحات الصوفية، ومن بين المصطلحات التي أوردها بكثرة نجد مصطلح السّكر، الشرب، الكأس، الفناء، الوجود، فقد أولاها اهتماما بالغا، وضّح لنا معناها الحقيقي وأثرها

الفعّال على نفسه، مبرزا خصائصها وصفاتها، فتجربة الششتري الأدبية سبقت تجربته الصوفيّة، وقد تبيّن أنّها تجربة متنوعة لكنها تألقت شعرا، إذ كان الشعر وجهها المشرق الدّال على عمق تجربة الششتري الصوفية وبراعته الفنية.

وتبقى هذه التحليلات والتأويلات في هذه المسألة أمرا مفتوحا على تأويلات مختلفة ومتعددة ،تتعدد بتعدد القراء، وتختلف باختلاف مستوياتهم.

ونختم بقول الراغب الأصفهاني:"إني رأيت أنه لا يكتب أحد كتابا في يومه،إلا قيل في غده: لو غيّر هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان يُستحسن ، ولو قُدِّم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل،و هذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر."

قائمة المراجع

ثبت المصادروالمراجع:

القرآن الكريم (براوية ورش عن نافع)

المصادر والمراجع:

1-الششتري أبو الحسن: الدّيوان، تقديم وضبط ودراسة وتعليق: محمّد العدلوني الإدريسي وسعيد أبو الفيوض، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدّار البيضاء، طبعة1، 2008م.

2-أبو عبد الرحمن السلمي: المقدّمة في التّصوف، تح: يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، ط1، ج2، 1419هـ-1999م.

3-أحمد مطلوب: بحوث مصطلحية، منشورات المجمع العلمي، 1427هـ-2006م.

4-أدونيس: الثّابت والمتحوّل، دار العودة، بيروت، ط2، ج2، 1979م.

5-أمين يوسف عودة: دراسة في التصوف ودلالته، مركز اللغات، جامعة آل البيت.

6-أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية ،دراسة تراثية مع شرح أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء، دار قباء القاهرة، 2002م.

7-إبراهيم محمّد منصور: الشّعر والتّصوف، الأثر الصّوفي في الشّعر العربي المعاصر، دار الأمين للنّشر والتّوزيع القاهرة.

8-ابن سيدة (علي بن اسماعيل)، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، تح: عائشة عبد الرحمن، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ج3، 1958م.

9-ابن عربي: الدّيوان، شرح وتقديم: نواف الجرح، دار صادر، بيروت، طبعة1423،3هـ-2007م.

10- ابن عربي: فصوص الحكم، تقديم: أنطوان موصلي، موفم للنّشر، الجزائر، 2007م.

11- ابن الفارض: الدّيوان، شرح وقدم له: مهدي محمد ناصر الدّين، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، طبعة 2 2002م.

12- ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم)، لسان العرب، تح: عامر أحمد حيدر، دار الكتاب العلمية بيروت، لبنان، طبعة 1،، 2003م.

13- ابن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي كبير، محمّد أحمد حسن الله، هاشم محمد الشّاذلي، دار المعارف القاهرة، المجلّد6، ج48، باب النّون.

14- بوعتو بشير: التصوّف في الجزائر دراسة وصفية تحليلية للطرق الحبيبية والهبرية، والرحمانية والأويسية، دار السبيل الجزائر، ج2.

15- التهانوي (محمد علي) : كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان طبعة1، 1996م.

16- جمال علال البختي: الحضور الصّوفي في الأندلس والمغرب إلى حدود القرن السّابع الهجري/دراسة تأريخيّة وقراءة تحليليّة في مواقف ابن خمير السبتي من التّصوّف والمتصوّفة، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، طبعة1، 1426هـ-2005م.

17- حامد صادق قنيبي: مباحث في علم الدلالة والمصطلح، جامعة الإسراء الخاصة، دار ابن الجوزي الأردن عمان،طبعة 1، 2005م.

18- حميدي خميسي: نشأة التّصوف الفلسفي في المغرب الإسلامي الوسيط، اتجاهاته مدارته أعلامه/دراسة،الجزائر 2007م.

19- خالد بلقاسم: أدونيس و الخطاب الصوفي، دار توبقال للنشر، المغرب، طبعة1، 2000م.

20- الرازي (زين الدين محمد أبي عبد القادر):مختار الصحاح، مؤسسة الرسالة، ناشرون، طبعة 3، 2009م.

21- رفيق العجم:موسوعة مصطلحات التّصوف الإسلامي، مكتبة ناشرون، لبنان، ط1، 1990م.

22- الزمخشري (الإمام جار الله محمد عمر) : معجم أساس البلاغة، تح: مزيد نعيم و شوقي المعري، مكتبة لبنان ناشرون، طبعة 1، 1998م.

23- سالم عبد الرّزاق سليمان المصري: شعر التّصوف في الأندلس، دار المعرفية الجامعية، 2007م.

24- السعيد بوسقطة: الرّمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر، مؤسسة بونة للبحوث والدراسات، طبعة 2، 2008م.

25- سليم عواريب:علم أصول النحو و مصطلحاته في كتاب الخصائص لابن جني،، دار غرناطة للنشر و التوزيع 2010م.

26- الشريف الجرجاني(علي بن محمد بن علي): معجم التّعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت 1423هـ-2002م.

27- الشريف الجرجاني (علي بن محمد بن علي) : كتاب التّعريفات (معجم فلسفي، منطقي صوفي، فقهي لغوي، نحوي)، تح: عبد المنعم الحفني، دار الرّشاد، القاهرة.

28– صابر طعيمة: التصوف و التفلسف ، الوسائل والغايات، مكتبة مدبولي، القاهرة، طبعة1، 2005م.

29– عاطف جودة نصر: الرّمز الشعري عند الصوفية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، 1998م.

30– عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، مكتبة الآداب القاهرة.

31– عبد الحميد مصطفى السيد: دراسات في اللسانيات العربية، جامعة البحرين، دار حمورابي للنشر والتوزيع عمان، الأردن، طبعة1 ، 2008م.

32– عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، دار الفكر للطباعة، بيروت، 2007م .

33– عبد الكريم اليافي: دراسات فنيّة في الأدب العربي، بيروت، لبنان، طبعة1، 1416هـ-1996م.

34– عبد المحسن سلطان: التصوف الإسلامي في مراحل تطوّره، دار الآفاق العربيّة، مصر، 2003م.

35– علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاّج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، 1404م.

36– عمار ساسي: المصطلح في اللسان العربي ، من آلية الفهم إلى أداة الصناعة، جداراللكتاب العالمي للنشر والتوزيع، عالم الكتب الحديث- أربد- الأردن، طبعة1، 1429هـ-2009م.

37– القشيري (زين الدّين أبي القاسم عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة): الرّسالة القشيرية، علّق عليها: القاضي زكريا بن محمد الأنصاري، دار جوامع الكلم، القاهرة.

38– كروم بومدين: أبو الحسن الششتري الصوفي الجوال، حياته و شعره، دار التوفقية، الجزائر، طبعة1، 1432هـ-2011م.

39– محمّد بن بركة البوزيدي الحسنى: التّصوّف الإسلامي من الرّمز إلى العرفان،موسوعة الحبيب للدّراسات الصّوفيّة (الكتاب الأوّل) دار المتون، الجزائر، طبعة 1، 1427هـ- 2006م

40– محمد الديداوي، الترجمة والتعريب (بين اللغة البيانية و اللغة الحاسوبية)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، طبعة1، 2002م.

41– محمد زايد، أدبية النص الصّوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، عالم الكتب الحديث اربد، الأردن 2010م.

42- محمد زكريا عناني، الموشحات الأندلسية، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، الكويت، 1998م.

43- محمد العدلوني الإدريسي: أبو الحسن الششتري و فلسفته الصوفية، دار الثقافة، الدار البيضاء، طبعة 1 2005م.

44- محمد علي كندي: في لغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديدة المتحدّة، طبعة1، 2007م.

45- محمد عمارة: الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلاميّة، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، طبعة 4 2006م.

46- محمد كعوان: التأويل وخطاب الرمز، قراءة في الخطاب الشعري الصوفي العربي المعاصر، دار بهاء الدّين ، الجزائر طبعة 1، 2009م.

47- محمد مرتاض: التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسية الهجرية الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ،طبعة 3، 2009م.

48- محمود حمدي زقزوق: موسوعة التّصوف الأسلامي، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة طبعة1، 1430هـ.

49- مصطفى طاهر الحيادرة: من قضايا المصطلح اللغوي العربي، نظرة في تعريب المصطلح اللغوي المعاصر، عالم الكتب الحديث –اربد– الأردن،ج3، 2003م.

50- المقري ، (أبو عبد الله بن محمد المقري التلمساني) . نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب . تحقيق : يوسف الشيخ محمد البقاعي ، دار الفكر ، بيروت لبنان ، طبعة 1 ، 1998 م .

51- ممدوح الزوبي: معجم الصوفية(أعلام، طرق، مصطلحات، تاريخ)، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، طبعة 1 1425هـ-2004م.

52- نور الهدى الكتاني: الأدب الصّوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان طبعة1، 1429هـ - 2008م.

53- ياسين اسماعيل الحجي: أشعار أبو بكر الشبلي وشعراء الصّوفيّة، دار الحكمة، دمشق، طبعة1، 2011م.

54- يوسف زيدان: شعراء الصوفية المجهولون، دار الجيل، بيروت، طبعة 1، 1996م.

55- يوسف وغليسي،إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، طبعة 1، 1429هـ-2008م.

المراجع المترجمة :

56- ماسنيون ومصطفى عبد الرازق: التصوف، ترجمة: ابراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسين عثمان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، طبعة1، 2008م.

المذكرات الجامعية:

57- حياة معاش: الأشكال الشعرية في ديوان الششتري، مخطوط دكتوراه العلوم في الأدب المغربي، إشراف أحمد جاب الله،جامعة باتنة، 2010م-2011م.

المجلات والدوريات :

58- أحمد شعلال : بين الفناء الصوفي والبقاء الوجودي الكينوني لدى المتصوفة ، مجلة متون ، ع 5 2011م ، جامعة الطاهر مولاي ، الجزائر .

59- حامد طاهر: "الولاية والنبوة عند محي الدين ابن عربي"، مجلّة عيون المقالات، دار قرطبة، الدّار البيضاء، ع3 1986م.

60- حسين يوسف خربوش: " التأصيل المعرفي في المنفرجة بين النظر العقلي والتصوف الفلسفي لأبي الفضل يوسف ابن النحوي (ت513هـ -1119م)" مجلّة اتحاد الجامعات العربية، إربد، الأردن المجلّد4، ع1، 2007م.

61- خالد اليعبودي: "مصطلحات التصوّف بين الاتفاق والاقتراض"، مجلّة مصطلحيات، مجلّة علمية محكمة متخصصة في قضايا المصطلح، مطبعة أميمة،فاس،د ت.

62- نزار شكور شاكر: "توظيف الاصطلاحات الصوفية في شعر الششتري"، مجلة آداب الرافدين ع 64 1434هـ-2012م.

الفهرس

الفهرس

مقدمة.....أ– ب

فصل تمهيدي.....2–25

1 – تعريف المصطلح..... 2

أ – لغة.....2

ب– اصطلاحا 2

2– تعريف التّصوف 5

أ– لغة 5

ب– اصطلاحا 7

ت– مصطلح التّصوف عند المستشرقين.....10

3– تعريف الشاعر.....11

تمهيد:.....11

أ– أصله ونسبه.....14

ب–آثار الششتري.....18

1 – تلامذه.....19

2– مؤلفاته.....19

* الشعرية.....19

* النثرية.....20

4– التعريف بديوان الششتري.....22

أ– الجانب الشكلي.....22

ب– الجانب المضموني.....22

الفصل الأول: أنواع المصطلح الصوفية ودلالتها.....27–66

تمهيد.....27

أ– المصطلح البسيط.....29

1 – مصطلح الإلهام.....29

2 – مصطلح التجلي 30

3 – مصطلح التوكل 32

4 – مصطلح الذكر 33

5 – مصطلح الروح 35
6 – مصطلح السر..... 36
7 – مصطلح النّور..... 37
8 – مصطلح الجبروت..... 39
9 – مصطلح التّواجد..... 40
ب– المصطلح المتقابل..... 41
1 – الجمع والفرق 41
2– الخلوة والجلوة..... 42
3– الفناء والبقاء..... 44
4 – القبض والبسط..... 48
5– السكر والصحو..... 50
6 – اللاهوت والناسوت..... 53
7 – الظاهر والباطن..... 55
ت– المصطلح العرفاني الخاص..... 57
1– الإنسان الكامل..... 57
2 – الولاية..... 61
3 – الغيب 65
الفصل الثاني: المصطلحات الصوفية وتأصيلها في شعر الششتري..... 68–102
تمهيد..... 68
1– مصطلح السّكر..... 70
2– مصطلح الشّرب..... 75
3– مصطلح الفناء..... 80
4– مصطلح الكأس 89
5– مصطلح الوجود 94
الخاتمة..... 105
قائمة المراجع..... 107

الفهرس..... 113